



LA BIBLE

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC

INTRODUCTIONS ET COMMENTAIRES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

NOUVEAU TESTAMENT — SIXIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE

(ÉVANGILE ET ÉPITRES)

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

G. FISCHBACHER, successeur

33, RUE DE SEINE, 33

1879

LA THÉOLOGIE
JOHANNIQUE

(ÉVANGILE ET ÉPITRES)

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
G. FISCHBACHER, successeur
33, RUE DE SEINE, 33
1879

LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE

INTRODUCTION

En abordant cette dernière partie de notre travail sur les écrits du Nouveau Testament, nous devons commencer par rappeler à nos lecteurs que les livres qui vont nous occuper ont été plus d'une fois déjà l'objet de nos études et de nos publications[1]. Ceux qui ont eu l'occasion de prendre connaissance de l'une ou de l'autre de ces dernières, devront donc s'attendre à voir se reproduire, dans les pages qu'ils vont lire, non-seulement la même conception de la nature et de la tendance des écrits en question, et surtout du principal d'entre eux, et les mêmes arguments qui ont déjà servi précédemment à justifier cette conception, mais souvent encore une rédaction qui ressemblera peut-être un peu trop à celle qui a été soumise autrefois au jugement du public français. Il y a près de quarante ans que nous avons osé émettre, sur le compte de l'évangile johannique, comparé aux trois autres que nous possédons, une opinion assez différente de celle qui avait prévalu jusque-là dans la littérature exégétique. Cette

[1] *Ideen zur Einleitung in das Evangelium Johannis* (Considérations sur l'évangile selon saint Jean). Strasb., 1840. — *Die johanneische Theologie* (la Théologie johannique). Iéna, 1847. — *Geschichte des Neuen Testaments* (Histoire du Nouveau Testament. 1842). 5e édit., Brunsvic, 1874, § 213-229. — *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (1852). Strasb., 3e édit., 1864, tome II, p. 367-600.

opinion, loin d'avoir eu le sort commun et mérité des hypothèses hasardées et précaires, n'a fait que gagner du terrain depuis cette époque, et l'on peut dire que la majorité des savants compétents l'a adoptée, en la développant, en en tirant même des conséquences qui n'avaient point été formulées dès l'abord. Loin donc d'avoir été amené à l'abandonner, ou à la modifier dans son essence, nous croyons pouvoir la soutenir aujourd'hui encore, et ceux de nos lecteurs qui ont sous les yeux la partie correspondante de notre Histoire de la théologie chrétienne au premier siècle, voudront bien nous excuser si nous leur offrons une seconde fois la substance de l'un ou de l'autre chapitre de notre introduction à la théologie johannique.

I.

La *théologie johannique!* Ce seul mot, que nous avons inscrit en tête du présent volume, doit immédiatement faire connaître, à ceux qui ne le sauraient pas encore, le point de vue auquel nous nous plaçons pour apprécier le quatrième évangile comparé aux trois premiers. A notre gré, la démonstration de la justesse et de la légitimité de ce point de vue est la chose capitale et indispensable dans l'introduction à une étude sûre et sérieuse de ce livre, qui est l'un des documents les plus importants de la littérature chrétienne du premier âge. Car il a exercé une influence prépondérante sur le développement de la théologie ecclésiastique, une influence à certains égards beaucoup plus grande que ce n'a été le cas même pour les épîtres pauliniennes, dont les principes, à vrai dire, ne sont arrivés à leur pleine et entière application que dans la théologie protestante. Il s'agit de reconnaître et de prouver que nous avons là un ouvrage dont le but est essentiellement, exclusivement théologique, et que l'auteur, en tant qu'il raconte des faits, a toujours en vue d'en tirer, d'une manière directe et positive, des enseignements d'une portée plus élevée, et formant dans leur ensemble un système de théologie évangélique bien coordonné, et qui lui est propre. Toutes les autres questions, historiques, littéraires ou critiques, qu'on peut soulever à propos de cet évangile, sont secondaires et subordonnées à celle que nous venons de signaler comme la dominante.

On a entrevu de tout temps, il est vrai, que le quatrième évangile diffère, à plus d'un égard, des trois autres. On a même été frappé de ce qui le caractérise plus particulièrement. Mais comme on n'a pas pu se défaire du préjugé que son premier but était de raconter l'*histoire* de Jésus, ainsi que cela était celui des Synoptiques, on n'est point arrivé à une intelligence complète de ses rapports, soit avec ceux-ci, soit avec la marche générale des idées religieuses dans le sein de l'Église chrétienne. C'est précisément ce nom d'*évangile*, commun aux quatre livres que nous avons l'habitude de désigner par ce nom, qui a empêché l'immense majorité des lecteurs, même lettrés, du Nouveau Testament de saisir au juste le vrai caractère de celui dont nous avons maintenant à parler. Sans doute, ce nom lui convient parfaitement, et si nous nous en tenons à son vrai sens, nous oserons dire que ce livre le justifie mieux encore que ne le font les trois premiers. Mais on sait que, dans l'usage vulgaire, ce nom a perdu sa signification primitive, d'après laquelle il ne peut y avoir qu'un seul évangile, la bonne nouvelle du salut offert par la médiation de Jésus-Christ. Elle a été remplacée par celle d'une composition littéraire racontant la vie du Sauveur. Et comme les trois premiers *évangiles* (le nom pris dans ce dernier sens), à cause de leur méthode plus populaire et de leur contenu plus généralement accessible même aux intelligences moins cultivées, fournissent le plus de matériaux pour l'instruction élémentaire, c'est sur eux que s'est façonnée la notion que la plupart des chrétiens se font d'*un* évangile. Or, cette notion est d'ordinaire appliquée sans réserve à tous les quatre indistinctement, et, de cette manière, le caractère tout particulier du quatrième est méconnu, ou du moins n'a pas toujours été suffisamment relevé par la science même.

Les évangiles synoptiques, surtout le second et le troisième, sont des recueils de faits isolés et de paroles détachées dont la tradition avait conservé le souvenir. Si l'on fait abstraction du commencement et de la fin de chaque récit, la place assignée aux divers détails dont se compose le corps de ces livres ne paraît pas avoir été déterminée par des raisons chronologiques. Nous dirons la même chose du premier, quoique le rédacteur de celui-ci ait disposé ses matériaux (au moins dans la première partie de son ouvrage) d'après un plan conçu d'avance. Au fond, la différence entre ces trois écrits n'est guère sensible. Aussi les

a-t-on généralement comparés entre eux et appréciés d'après la richesse relative des éléments que leurs auteurs sont parvenus à réunir, et tout le monde sait qu'à ce titre le livre qui porte le nom de Marc a eu la chance d'être mis au dernier rang, tandis que la critique moderne lui a enfin reconnu, pour d'autres motifs, une importance au moins égale à celle des autres. Rappelons encore plus particulièrement que les discours de Jésus, qui sont insérés en plus ou moins grand nombre dans ces trois rédactions, se composent d'ordinaire d'une série d'apophthegmes ou de maximes indépendantes les unes des autres, et pouvant se disjoindre sans rien perdre de leur portée ni de leur caractère, comme cela se voit quand on compare les textes parallèles. Or, à tous ces égards le quatrième évangile diffère des trois premiers d'une manière très-notable. Les faits matériels y occupent peu de place et sont comparativement rares; les discours forment, à vrai dire, la substance, l'essence même du livre, et l'on en vient sans peine à se convaincre qu'ils ne sont pas le produit accidentel d'un travail basé sur la tradition.

Mais ce n'est pas tout. Le caractère anecdotique, commun à la rédaction des trois premiers évangiles, est tellement étranger à celle du quatrième, que nous avons pu dire dès le principe, et que nous affirmons encore aujourd'hui de la manière la plus explicite, que ce dernier nous apparaît comme un ouvrage rédigé d'après un plan bien arrêté et dont toutes les parties se tiennent, non pas seulement dans ce sens qu'elles se rapportent toutes à un même personnage (car ceci va de soi et n'a pas besoin d'être relevé), mais en ce qu'elles concourent toutes, et chacune à sa place, à fonder, à développer, à compléter un enseignement méthodique de la théologie de *l'*Évangile. Les faits matériels, les miracles n'en forment que le cadre. Mais eux aussi ne sont pas simplement racontés comme des incidents extraordinaires, qui seraient de nature à provoquer l'étonnement et l'admiration, ou qu'il s'agirait de préserver de l'oubli. Ils sont introduits dans un tout autre but. L'auteur leur prête une signification spirituelle, idéale, théologique. L'idée qu'ils représentent est pour lui la chose capitale ; le miracle lui-même est, pour ainsi dire, le vase qui la contient, le vêtement qui l'enveloppe et qui lui donne une couleur plus apparente pour des yeux moins exercés. A titre d'exemple, nous recommandons à nos lecteurs l'étude des discours qui se rattachent à l'histoire de la multiplication des pains, à la guérison

de l'aveugle-né, à la résurrection de Lazare, etc. Les individus n'ont pas d'importance. Ils sont là pour démontrer (chap. IX, 3; XI, 4) que le Fils de Dieu est le dispensateur de la santé, de la lumière, de la vie. Nous dirons volontiers que les quelques miracles rapportés par l'évangéliste nous apparaissent comme ces actes symboliques des anciens prophètes, lesquels recevaient également leur valeur de l'idée qu'ils étaient destinés à inculquer aux esprits par la voie de l'imagination.

Nous pourrions encore citer ici bien d'autres différences entre les discours insérés par-ci par-là dans les trois premiers évangiles et ceux qui forment la substance même du quatrième. Mais comme nous aurons à revenir plus bas sur ces derniers pour d'autres motifs, nous nous bornerons pour le moment à un petit nombre de remarques qui ne seront pas hors de propos. Et tout d'abord nous rappellerons que les paraboles qui, dans leur pittoresque et attrayante lucidité, constituent l'un des plus grands ornements des récits synoptiques, et la forme la plus populaire et la plus insinuante de l'enseignement relatif à la morale de l'Évangile, manquent tout à fait dans la rédaction johannique. Elles y sont, à la vérité, remplacées par des allégories d'une grande portée religieuse, telles que celles du pain, de l'eau, de la vigne, de la porte, du berger, etc.; mais celles-ci s'adressent à des intelligences plus mûres, à des âmes qui ont déjà appris à vivre de la vie intérieure, et l'auteur lui-même a soin de nous dire que le commun des mortels ne sait qu'en faire. Nous ajouterons qu'en général les discours insérés dans ce livre ne sont pas adressés aux interlocuteurs que l'écrivain met en présence de celui qui les prononce, et qui régulièrement ne les comprennent pas, mais aux lecteurs appelés à les méditer dans la suite des siècles.

A l'égard de ces mêmes discours, il y a encore à relever un fait capital, auquel l'exégèse ne s'est guère arrêtée autrefois. A y regarder de près, il y a là moins des discours proprement dits que des conversations. Les personnes auxquelles Jésus s'adresse, d'après le récit de l'auteur, l'interrompent à chaque instant par des questions et des objections, et ce qu'elles disent amène les évolutions subséquentes de la pensée qu'il s'agit de développer. Et toutes ces questions, sans en excepter une seule, proviennent de malentendus, de méprises l'une plus étrange que l'autre, en ce que les paroles de Jésus, qui auraient été à prendre dans le sens spirituel et figuré, sont régulièrement prises dans le sens

propre et matériel[1]. On s'est donné beaucoup de peine pour trouver ces méprises naturelles et excusables en vue du faible degré d'instruction religieuse qu'on croit pouvoir supposer aux divers interlocuteurs. S'il n'y avait que les réponses mises dans la bouche de la Samaritaine, ou des gens que Jésus a dû rencontrer sur la place publique, on pourrait s'arrêter à cette explication. Mais comment y avoir recours quand il s'agit d'un homme instruit, comme Nicodème, membre de la haute cour, ou des propres disciples du Seigneur, qui depuis plus ou moins longtemps avaient vécu dans son intimité, et qui devaient être suffisamment familiarisés avec ses idées et sa méthode? Il est vrai que dans l'évangile de Marc ils sont également représentés comme ayant de la peine à s'élever à des conceptions étrangères au judaïsme vulgaire, surtout en tant que cela touchait à leurs espérances messianiques. Mais il y a pourtant une grande différence entre des préjugés que le temps seul et l'expérience pouvaient déraciner, et une inintelligence aussi étonnante que celle qui se produit dans certains passages cités tout à l'heure. Dans la plupart des cas on se demande comment Jésus, en présence de pareils auditeurs, a pu renoncer aux formes si populaires de son enseignement tel que nous le connaissons par les Synoptiques. Là, il a recours tantôt à la simple narration parabolique, pour inculquer un précepte de morale, ou pour caractériser le but de toute son œuvre, tantôt à l'exagération paradoxale, pour frapper à la fois l'imagination et la conscience. Ici, il se complaît dans une exposition où la science des écoles, tout exercée qu'elle est à se rendre compte des choses abstraites et de tout ce qui dépasse l'horizon de la vie ordinaire, a tant de peine à suivre le fil de ses idées et à pénétrer dans les profondeurs de sa pensée religieuse. Et si, dans quelques cas, les réponses ou objections de certains individus peuvent nous paraître moins inconcevables, moins absurdes que dans d'autres, il y a une analogie trop constante entre toutes, pour qu'il puisse être question d'en faire un triage et de les expliquer diversement. Cela est si vrai, que là même où

[1] Voy. chap. II, 20; III, 4, 9; IV, 11, 15, 33; VI, 28, 31, 34, 52; VIII, 27, 35; VIII, 19, 22, 33, 39, 41, 52, 57; IX, 40; XI, 12; XIV, 5, 8, 22; XVI, 29. Cette liste peut être augmentée, si l'on veut y ajouter les passages à propos desquels les exégètes sont tombés dans le même défaut, en se trompant sur la portée de la pensée de Jésus. Comp. les commentaires sur chap. IV, 14; V, 21, 25, 36; XIII, 10, etc.

l'on pourrait être tenté de leur trouver un sens tant soit peu plausible, il faut, pour être sûr de ne pas se tromper au sujet de l'intention du rédacteur, préférer celui qui est directement opposé à l'idée exprimée par Jésus. De fait, il demeurera avéré que ces questions et ces objections n'appartiennent pas à l'histoire, mais à la forme de la rédaction. L'auteur voulait opposer la doctrine évangélique, dans ce qu'elle avait de plus spirituel et de plus sublime, à l'esprit et aux conceptions du monde, du vulgaire, incapable de la saisir dès l'abord, de la sonder, de se l'assimiler. Les paroles qui sont prêtées à ce monde, convié à la communion avec le Sauveur, et tantôt plus, tantôt moins disposé à recevoir la lumière d'en haut, ces paroles peignent à merveille l'état des esprits et le degré d'intelligence religieuse que l'Évangile, tel qu'il est compris et exposé dans ce livre, rencontrait en face de lui, dans la période de son avénement. En même temps le portrait qui en est fait ici devait servir, dans la pensée de l'évangéliste, à donner un avertissement salutaire à ses lecteurs, s'ils avaient encore besoin de s'y reconnaître eux-mêmes, ou à leur faire mesurer, avec bonheur, la distance qui séparait leur rapport actuel avec le Christ de l'aveuglement de ses contemporains.

Avec tout cela nous n'avons pas encore épuisé notre sujet. Notre thèse, d'après laquelle c'est l'enseignement théologique dont l'auteur se préoccupe exclusivement, et non la narration objective, l'intérêt qui s'attache aux faits considérés en eux-mêmes, cette thèse peut encore se prévaloir d'autres phénomènes qui se présentent à l'attention du lecteur. Il y a des discours entrecoupés de notices en apparence historiques, lesquelles sont destinées, non à rappeler les circonstances d'une rencontre ou d'une conversation particulière, qui aurait eu lieu à un certain moment, avec certaines personnes, mais à caractériser, d'une manière générale, les tendances permanentes des masses. Ainsi le discours du chap. V (v. 16 suiv.), est plusieurs fois interrompu par cette phrase : ils le poursuivaient, ils cherchaient à le tuer ; et l'on voit sans peine par le contexte, ainsi que par la forme du verbe mis à l'imparfait, qu'il ne s'agit pas d'un acte momentané, mais d'une disposition constante, pouvant se manifester par toute une série de paroles ou de machinations. Aussi, quand l'auteur continue par cette formule : Jésus répondit (au passé défini), nous ne la prendrons pas davantage dans le sens anecdotique, comme introduisant une parole prononcée une fois,

dans telle occasion spéciale. D'après l'exégèse vulgaire, il faudrait se représenter les Juifs courant après Jésus dans les rues et le poursuivant à coups de pierres, tandis qu'il aurait toujours continué à parler. Conçoit-on une pareille scène? Dans la même catégorie on mettra le passage du chap. VII, 30, où il est dit que les Juifs cherchaient à se saisir de sa personne, mais que personne ne porta la main sur lui. La contradiction flagrante entre ces deux verbes, énoncés dans des temps différents, disparaît aussitôt qu'on adopte notre système d'interprétation. Un troisième exemple, et non le moins significatif, c'est le discours du huitième chapitre. Au v. 12, Jésus s'adresse à *eux*, et l'on est en droit de se demander : à qui? car le texte ne le dit pas. Immédiatement après (v. 13), les *Pharisiens* font opposition et Jésus leur répond. Puis (v. 21) il y a une autre parole, également adressée à *eux*, et v. 22 il suit une réponse des *Juifs*. Après diverses interruptions, dont les auteurs ne sont pas désignés individuellement, il est dit (v. 30) que *plusieurs* crurent en lui. La suite du discours (v. 31) s'adresse à ces croyants, et *ils* (v. 33) répondent de façon que Jésus *les* accuse (les croyants?) de vouloir le tuer! De tout cela nous conclurons encore qu'il ne s'agit pas là d'histoire et de faits concrets, mais d'une exposition d'idées théologiques, mises en regard des diverses tendances et dispositions, en présence desquelles l'Évangile s'est trouvé à son début, et se trouve encore. L'auteur, uniquement préoccupé du besoin de caractériser cet antagonisme, néglige les formes qu'il a choisies pour le mettre en évidence, ce qu'il n'aurait certainement pas fait s'il n'avait été qu'historien.

Un dernier mot encore sur la manière dont l'auteur débute, comparée à celle de nos trois autres évangélistes. Les deux premiers n'offrent rien qui ressemble à un préambule ; ils commencent immédiatement le récit des faits, avec cette seule différence que l'un les reprend de plus haut, tandis que l'autre laisse de côté tout ce qui est antérieur à l'époque où Jésus parut sur la scène publique. Luc seul a une préface, d'ailleurs très-courte, dans laquelle il rend compte de son but et de ses sources. Malgré ces différences, on voit tout de suite qu'il y a là de véritables mémoires biographiques, comme un auteur du second siècle les a si justement nommés. Sans doute cela n'excluait pas l'intention des auteurs de former ou d'affermir, dans l'esprit de leurs lecteurs, des convictions religieuses ; mais personne ne s'avisera de

dire pour cela que ces écrits sont des traités de théologie. Il en est tout autrement de notre quatrième évangile. Il commence aussi par une espèce de préface, par ce qu'on est convenu d'appeler le Prologue. Mais ce prologue, tout court qu'il est (car à notre avis il ne comprend que les cinq premiers versets), n'est pas le moins du monde destiné soit à annoncer un ouvrage d'histoire, soit à rendre compte des moyens et ressources qui auraient été à la disposition de l'historien. Il doit servir à orienter le lecteur dans une histoire qu'il est censé connaître déjà ; et à cet effet il le place, sans autre introduction, sur le terrain de la spéculation théologique. Il lui indique, par un petit nombre de thèses, le point de vue duquel cette histoire doit être envisagée, jugée et mise à profit. Il la résume d'avance, de manière à faire voir que les faits matériels et de détail n'ont qu'une importance secondaire, et s'effacent, pour ainsi dire, devant les grandes idées fondamentales qu'ils représentent, et dont la connaissance est la chose capitale pour un monde qui a tant de peine à les comprendre. En effet, si l'on veut bien peser la valeur réelle des éléments du prologue, on se convaincra que le corps de l'ouvrage n'est que le développement, sous une forme plus concrète, des formules abstraites placées en tête, comme une espèce de programme. Le Verbe du prologue, c'est le Fils de Dieu des textes subséquents ; sa préexistence s'appellera plus populairement une venue du ciel ; sa nature divine s'expliquera comme unité avec le Père. Le prologue disait que l'univers tient sa vie du verbe ; le livre tout entier fait voir que, dans un sens spécial, et qui nous intéresse directement, le Sauveur seul est l'auteur et la source de la vraie vie des hommes. Il a été nommé la lumière luisant dans les ténèbres, et le passage de Jésus sur la terre est, d'un bout à l'autre, la confirmation de cette thèse. Et s'il est dit que les ténèbres n'acceptèrent point cette lumière, ce n'est là que l'annonce préalable de l'issue du grand drame et du refus opposé par le monde à la grâce, au moins dans la majorité de ses enfants. Pour eux, la lutte aboutit à la mort du prophète rejeté ; pour le petit nombre des élus, elle devient la glorification du révélateur divin. La fin de l'histoire est ainsi racontée d'avance ; cela prouve à la fois qu'elle n'a pas été un accident, mais une nécessité, et qu'elle doit être exposée en conséquence. Méconnaître ce rapport entre le prologue et ce que nous appellerons son commentaire, persister à ne voir dans ce livre qu'une simple

narration, un peu autrement rédigée que les précédentes, et enrichie d'un certain nombre de matériaux nouveaux, c'est fermer les yeux à l'évidence, et renoncer de gaîté de cœur à l'intelligence de cet ouvrage, unique dans son genre dans la littérature du premier âge chrétien.

Nous n'avons encore parlé que de la forme du livre, et nous avons montré que celle-ci suffirait au besoin pour prouver que nous avons là une œuvre essentiellement théologique, et foncièrement différente des évangiles dits synoptiques. Ceux-ci, malgré des différences assez nombreuses, se ressemblent au point que rien n'empêche de les étudier simultanément, voire de les imprimer textes en regard. C'est de là aussi que leur est venu le nom collectif par lequel on a l'habitude de les distinguer du quatrième. Aussi rien n'est absurde comme l'amalgame du texte de ce dernier avec le leur, tel qu'on le voit dans certaines éditions modernes (grecques ou françaises) de la Synopse. Par cette sotte méthode, le texte johannique, dont tous les éléments se tiennent, en raison même de l'idée qui a présidé à la rédaction, est affreusement disloqué, déchiré, écartelé, le plan du livre est voilé, et ce qu'il a de plus caractéristique, de plus individuel, est décoloré, rendu méconnaissable, et se perd, sans que l'intelligence y gagne le moins du monde. Et tout cela par suite de cette ridicule lubie, qui prétend reconstruire, ou plutôt découvrir, la chronologie des événements dont les évangélistes ne savaient plus rien eux-mêmes.

II.

Si déjà la forme du quatrième évangile nous autorise à y voir autre chose qu'une simple biographie, cette première impression est amplement confirmée par le contenu du livre, par sa substance même. C'est en vérité un *traité* théologique, tout autant que l'est l'épître aux Hébreux, et plus que ne l'est aucune de celles de Paul. C'est un exposé de la foi chrétienne, en tant que la personne de Jésus en est le centre. On amoindrit même sa portée en disant que c'est une histoire pragmatique de la lutte des Juifs avec leur Sauveur méconnu et répudié : c'est le tableau de l'opposition du monde (de tous les siècles) contre la lumière qui vient de Dieu, pleine de grâce et de vérité. Ce n'est pas à

dire que cette théologie ne se fonde pas sur une base historique. Tout au contraire, l'évangile johannique est une preuve éclatante que toute théologie chrétienne s'édifie sur une base pareille, et que c'est par là qu'elle se distingue d'une théologie purement philosophique. Mais nous affirmons que l'auteur n'a pas voulu apprendre l'histoire à ses lecteurs ; il la sait ou suppose connue, et s'applique à l'interpréter, à en révéler le sens intime, à démontrer qu'il y a là autre chose que des enseignements populaires, des miracles capables de frapper l'imagination, ou des complications tragiques, comme on en rencontre partout dans les annales de l'humanité.

Mais entrons dans quelques considérations spéciales. Tout d'abord on ne peut s'empêcher de remarquer, par la comparaison avec les autres évangiles, que le quatrième, s'il avait dû être ce que sont ceux-ci, serait très-incomplet et présenterait de nombreuses et regrettables lacunes. Nous savons bien qu'on écarte cet argument en disant que l'auteur n'a voulu que compléter les ouvrages de ses prédécesseurs. Nous aurons à revenir sur cette hypothèse, qui est bien la preuve la plus palpable du peu de pénétration des exégètes qui l'ont recommandée. Mais tout en reconnaissant que l'auteur nous offre une série d'éléments étrangers aux rédactions antérieures, nous devons faire remarquer qu'il reproduit aussi un certain nombre de faits déjà connus par elles, et qu'il joint aux premiers par des motifs autres que ceux qu'on veut bien lui prêter. Et même à l'égard de ceux qu'il omet, on peut sans peine s'apercevoir de la tendance de sa rédaction. Nous en relèverons plusieurs dans notre étude ; citons provisoirement à titre d'exemple l'institution de la Cène. Si l'auteur avait voulu être simple historien, il n'aurait pu la passer sous silence. Il aurait dû au moins la mentionner en deux mots, surtout parce qu'il raconte d'autres faits qui, d'après nos sources, s'y rattachaient de la manière la plus intime (chap. XIII). Mais comme il est avant tout théologien, il se contente d'en avoir donné d'avance, dans le sixième chapitre, le sens qu'il y découvre, et qu'après lui l'Église y a toujours reconnu également.

Ensuite nous appellerons l'attention de nos lecteurs sur les passages assez nombreux où l'auteur commence le récit d'un fait particulier, mais y rattache presque aussitôt soit ses réflexions propres, soit une explication théologique mise dans la bouche de Jésus. C'est évidemment cet autre élément qui le préoccupe

davantage; il le développe plus ou moins longuement, sauf à perdre de vue son point de départ, de sorte qu'on n'apprend rien sur la suite ou la fin de la rencontre qui a amené la conversation ou le discours, et que les personnes introduites d'abord et mises, pour ainsi dire, sur le premier plan, disparaissent comme des ombres sans réalité, dès que la lumière de l'enseignement théologique a éclairé la scène. Pour des exemples, on n'a que l'embarras du choix. Dans le premier chapitre, nous voyons paraître une députation du Sanhédrin, qui interroge Jean-Baptiste sur sa personne et son œuvre. Il répond, mais on n'apprend pas si cette réponse a été acceptée comme pleinement suffisante. Cela est d'autant plus surprenant, qu'il leur a annoncé en termes couverts la présence du Messie. L'expulsion des marchands du temple (chap. II) est mentionnée par tous les évangélistes; mais le récit qui en est fait dans notre livre se termine par une question des Juifs à laquelle il n'est pas fait de réponse, parce que l'auteur s'arrête à une parole prononcée par Jésus à cette occasion, et dont il a hâte de signaler la portée, sans se préoccuper autrement soit de l'impression produite sur le public par l'acte du Maître, soit des conséquences que cet acte a dû avoir pour celui-ci même. Un exemple plus frappant encore est celui de Nicodème (chap. III), que nous voyons venir, mais que nous ne voyons pas partir. Il pose sa question, et la réponse qui lui est donnée aboutit à une exposition théorique de l'Évangile, rédigée de manière qu'il est impossible de dire où finit le discours de Jésus, et où commence celui du disciple rédacteur. En tout cas il n'est plus question de Nicodème. Citons encore les Grecs du chap. XII. Ils demandent à voir Jésus, et s'adressent pour cela à Philippe; Philippe s'adresse à André; puis ils vont tous les deux les annoncer au Maître. Déjà cette introduction par plusieurs intermédiaires n'a de raison d'être qu'autant qu'on s'en tient au symbolisme du récit, calqué sur des expériences faites ultérieurement; car, d'après les autres évangiles, les païens n'avaient pas besoin de tels détours pour aborder celui qui se donnait volontiers à tous. Mais ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'à l'annonce faite par les deux disciples, Jésus prononce un discours dont on retrouve facilement la liaison intime avec la demande des Grecs, mais nous n'apprenons pas même si ceux-ci ont réussi à s'approcher de lui, et en tout cas son discours ne s'adresse pas à eux.

Nous irons plus loin et nous dirons que, pour notre auteur, à côté de la seule personne qui remplit le livre tout entier, et qui absorbe à elle seule toute la vie du drame dont elle est le centre, les personnages qui se relèvent dans ses tableaux, ceux-là même qui appartiennent à l'histoire ou à la tradition, sont avant tout des types qui représentent les tendances, les passions, les erreurs, les préjugés, avec lesquels le nouveau principe de vie, incarné dans le Christ révélateur, avait à lutter, et dont la résistance ou la soumission déterminait les destinées et du monde et de la vérité. Prenons encore pour exemple les Grecs dont il vient d'être question. Il est de toute évidence qu'ils ne sont là que pour la forme, pour ouvrir la perspective de la conversion des païens. L'auteur ne les présente pas comme des individus connus de lui ; il les fait apparaître à l'horizon de l'avenir comme représentant une catégorie d'hommes, dont le contact avec l'Évangile a été le fait capital de la période apostolique. Ils sont les types du paganisme aspirant à la connaissance du salut, comme Nicodème est le type du docte pharisien, qui ne comprend pas même les éléments de la vérité religieuse ; comme la Samaritaine, choisie exprès dans la portion schismatique de la nation, est le type de la foi naïve et confiante des pauvres en esprit. Il en est de même dans d'autres scènes comprises dans la narration de ce livre, où l'auteur ne se donne pas même toujours la peine d'individualiser ses types. Nous avons déjà signalé plus haut sa méthode d'ébaucher en quelques lignes un fait concret, pour y rattacher aussitôt un enseignement théologique qui est pour lui la chose essentielle, comme certainement il l'est aussi pour nous autres. Au sujet de Jean-Baptiste, les évangiles synoptiques, et notamment celui de Luc, nous apprennent un grand nombre de détails des plus intéressants. Ici, tout ce qui le caractérise comme le prophète de l'ancienne alliance, le dernier et le plus grand, comme Jésus le nomme lui-même, est omis et effacé. Il est question exclusivement de la position qu'il prend en face du Christ, et à cet égard il parle comme un chrétien, comme un évangéliste, au point qu'il est impossible de distinguer ses discours de ceux du rédacteur (chap. III, 31 suiv.), et que des scènes comme celle du XI[e] chapitre de Matthieu (Luc VII), non-seulement sont passées sous silence, mais sont absolument incompatibles avec le rôle qui lui est assigné ici, lequel à son tour est exclu par le jugement de Jésus (Matth. XI, 11).

C'est ici le cas de signaler un autre fait encore, qui nous semble de nature à confirmer notre jugement sur le caractère exclusivement théologique ou théorique de cet ouvrage. L'auteur, disions-nous, ne veut pas raconter une histoire que ses lecteurs connaissaient tous ; il veut l'interpréter. Or, l'histoire nous dit que les disciples ont toujours refusé de croire à la mort de Jésus quand il leur en parlait, non comme d'une simple éventualité, mais comme d'un fait à la fois certain et nécessaire, parce qu'il était prédit dans les Écritures. Nous voyons qu'ils protestaient hautement contre une pareille issue (Matth. XVI, 22, etc.). Notre auteur ne mentionne pas ces protestations. Il sait et déclare dès l'abord (chap. I, 5) que les ténèbres rejettent la lumière, et il rapporte, en termes propres, des déclarations analogues de Jésus adressées même au public (chap. III, 14; XII, 33, etc.), sans se préoccuper de ce que les gens en ont pu penser.

On dira que pourtant le quatrième évangile raconte des miracles, comme les trois autres, et qu'à moins de prétendre que l'auteur n'y croyait pas, on ne pourra lui contester le titre de narrateur. Cette objection à déjà été réduite à sa juste valeur par l'observation que nous avons faite au sujet du rapport qui existe entre ces récits et l'enseignement qui s'y rattache. Mais nous ajouterons encore qu'à un certain égard ces mêmes miracles sont exposés, ou plutôt interprétés ici d'après un point de vue unique, celui de la christologie qui est la base de la théologie de ce livre. Si, d'après le récit des autres évangiles, Jésus fait de nombreux miracles. consistant pour la plupart en guérisons, l'impression que nous en recevons, et dans beaucoup de cas les déclarations positives des évangélistes, nous les font envisager comme des actes de charité, et maintes fois ce caractère s'y dessine de la manière la plus touchante. Ici rien de pareil. Les miracles racontés dans le quatrième évangile (dont l'auteur ne donne qu'un choix) n'ont tous qu'un seul but, celui de révéler et de glorifier le Fils de Dieu. Ce ne sont pas les souffrances des individus qui les provoquent ; c'est le besoin de manifester la puissance du représentant de la divinité, du Verbe fait chair (chap. II, 11; IV, 48 suiv.; V, 5, 36; VI, 6; IX, 3; X, 38; XI, 15, 40; XIV, 11; XV, 24). Ils ne présupposent pas même toujours, chez les personnes qui en sont l'objet, la foi, cet élément représenté comme indispensable dans les autres relations (Matth. VIII, 10; IX, 2, 22; XIII, 58, etc.; comp. Jean V; IX). Or, il faut remarquer que,

d'après notre évangile lui-même, qui en cela n'a certainement pas faussé l'histoire, Jésus ne s'est pas placé à ce point de vue. Il déclare à différentes reprises (par ex. chap. X, 37 suiv. ; XIV, 11), qu'il peut invoquer pour sa légitimation de meilleures preuves que les miracles, sans compter que, d'après les autres évangiles, il refuse le miracle là où on le lui demandait comme une preuve de sa mission et n'en accorde le bienfait que là où la foi vient au devant de lui.

Résumons-nous : Si l'auteur est l'un des disciples intimes du Seigneur, témoin de tous ses actes, du commencement jusqu'à la fin, pourquoi est-il si parcimonieux en fait de communications de ce genre? pourquoi, en fin de compte, n'apprenons-nous guère plus par lui que par ceux qui n'ont pu puiser que dans la tradition? C'est que son but n'a pas été d'écrire une histoire, mais de professer et de propager des idées religieuses.

Nous ne poursuivrons pas plus loin ces observations destinées à convaincre nos lecteurs que le quatrième évangile est avant tout un ouvrage de théologie, lequel, pour la forme, s'en tient à l'histoire de Jésus suffisamment connue dans le monde chrétien, mais qui, dans la pensée de son auteur, devait exposer et faire prévaloir une conception dogmatique. On sait que ce but a été atteint : l'Église a adopté cette conception, du moins quant à sa base spéculative. Il y aurait encore bien des choses à dire sur ce sujet ; mais comme nous serons obligé d'y revenir plus bas, à propos d'une autre question capitale, nous nous bornerons pour le moment à ce qui a été exposé dans ces deux premiers paragraphes. Si nos arguments devaient avoir besoin d'une plus ample confirmation, ils la trouveraient dans ce que nous aurons à dire plus tard sur le degré d'authenticité historique des discours de Jésus qui forment l'élément le plus important de l'évangile johannique. En outre, nous pourrions encore invoquer le témoignage des plus illustres théologiens de tous les âges, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Schleiermacher, qui n'ont pu se refuser à l'évidence des faits, et qui, à leur point de vue personnel, l'ont distingué des trois autres pour relever son caractère théologique et pour lui donner, à ce titre, la préférence. Mais pour ne pas avoir l'air de vouloir faire dépendre la valeur de notre jugement de celui des autres, nous nous contenterons de rappeler le surnom donné à l'apôtre Jean par les Pères grecs : ils l'appelèrent le *théologien*, par excellence, parce qu'ils reconnaissaient ce que

bien des gens aujourd'hui s'obstinent à ne pas voir, savoir que son ouvrage principal, sur lequel l'Église fondait son dogme christologique, était avant tout écrit pour la diriger dans cette partie de sa tâche. Mais nous ne pouvons nous empêcher de citer l'opinion du fondateur de la théologie protestante, dont la sagacité critique est d'autant plus admirable que la science contemporaine ne lui avait pas préparé le terrain. Luther, dans la préface placée en tête de sa traduction du Nouveau Testament, s'exprime en ces termes : «La meilleure source à laquelle on puisera la connaissance de la religion chrétienne, c'est l'évangile de Jean et les épîtres de Paul, notamment celle aux Romains, et de plus la première de Pierre. Ces livres devraient être le pain quotidien de tout chrétien. Car il n'y est pas beaucoup question de miracles ; en revanche il y est parlé maîtrement de la foi qui sauve, et c'est bien en cela que consiste la bonne nouvelle. Si j'étais obligé de choisir, je m'en tiendrais à cette prédication de Christ et je renoncerais volontiers à ses miracles qui ne me servent de rien. Ce sont les paroles de Jésus qui donnent la vie, comme il le dit lui-même. Or, Jean cite bien peu d'œuvres de Christ, mais il insiste beaucoup sur sa prédication, tandis que les trois autres évangélistes font tout juste le contraire. C'est pourquoi l'évangile de Jean est l'évangile par excellence, l'évangile unique et tendre (il voulait dire, parlant au cœur), et de beaucoup préférable. Cet évangile, avec les épîtres citées, suffirait au besoin, et nous pourrions nous passer de tout le reste.» Nous aimons à croire que l'historien et le moraliste chrétiens ne seront pas trop pressés de souscrire aux conclusions du grand homme ; mais nous recommandons son jugement sur les faits dont il le dérive à l'attention de ceux qui seraient enclins à faire leurs réserves à l'égard du nôtre : ils n'auront pas de peine à se convaincre qu'il ne serait pas arrivé à s'exprimer d'une manière aussi tranchante, s'il n'avait pas clairement reconnu la différence radicale entre le quatrième évangile et les trois Synoptiques.

S'il est vrai, comme nous croyons l'avoir démontré, que le livre, dont nous allons analyser le texte, est essentiellement un ouvrage de théologie, ce serait peut-être le cas de présenter ici à nos lecteurs, pour mieux les orienter dans cette étude, un résumé plus ou moins complet de ce qui y est enseigné. Cela pourrait servir à abréger le commentaire, mais cela aurait aussi l'inconvénient d'enlever, jusqu'à un certain point, à la partie exégétique de

notre travail le caractère d'indépendance et d'objectivité qui doit être la première des qualités, et la plus indispensable, de toute étude de ce genre. Nous aurions l'air de vouloir marcher dans une ornière, dans laquelle, malheureusement, les exégètes de tous les siècles, en très-grand nombre, se sont succédé à l'envi ; c'est-à-dire, d'établir d'avance, soit notre système à nous, soit du moins celui que nous voudrions prêter à notre auteur, sauf à le retrouver ensuite dans ses textes en les forçant à y souscrire. Nous avons d'ailleurs une autre raison à faire valoir pour être dispensé de cette tâche préliminaire. Ceux qui désireraient voir réunis en faisceau, et d'une manière systématique, les éléments de la théologie qu'ils rencontreront épars dans les pages de l'évangile, trouveront de quoi les satisfaire dans notre ouvrage sur la théologie apostolique, et cette lecture suivra le plus convenablement celle du commentaire.

Nous nous bornerons donc à relever ici deux faits qui, sans toucher au fond même de la théologie du quatrième évangile, serviront à en caractériser la tendance générale, à nous en faire distinguer les sources ou éléments, et à déterminer le rapport entre ces derniers. Disons d'abord très-nettement que ce livre est étranger aux discussions et aux querelles qui ont agité l'Église primitive, dans toutes les localités où elle s'est établie, et que nous connaissons si bien par la plupart des autres écrits apostoliques, notamment par les plus anciennes épîtres pauliniennes et par les Actes des apôtres. La question relative à l'autorité de la Loi pour le chrétien, cette question capitale et si chaleureusement débattue des deux côtés, n'est pas même effleurée, ou plutôt elle est explicitement rayée de l'ordre du jour, au moyen d'une conception tout idéale de l'Évangile. La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ (chap. I, 17). Tout ce qui a précédé celui-ci, Sion tout aussi bien que Garizîm (chap. IV, 21), appartient à un passé désormais sans valeur, et même ne peut servir qu'à égarer les hommes et à leur faire manquer la porte du salut (chap. X, 8); et l'amour, ce souffle vital de la communauté des croyants, dans le présent comme dans l'avenir, est un nouveau commandement (chap. XIII, 34).

L'autre fait, qui est plus important encore, mais qui a été généralement méconnu par la théologie officielle, c'est que celle qui est enseignée ici n'est pas le produit de la spéculation et n'a pas sa racine dans la métaphysique. Elle l'a dans le sentiment,

dans le cœur ; elle est un produit de la contemplation. Les gens d'école ont été de tout temps d'un avis opposé, non seulement parce que les premières lignes du livre semblent nous contredire directement, mais surtout parce que dans la sphère des savants le raisonnement, la réflexion, le travail intellectuel, enfin, a toujours prédominé; le besoin d'analyser et de définir les notions transcendantes a été irrésistible. Ils n'ont guère été disposés à se rendre compte des choses spirituelles par la voie, en apparence moins sûre, du sentiment et de l'intuition instinctive. Personne ne niera plus aujourd'hui que l'évangile johannique a servi de base et de point de départ aux spéculations christologiques qui ont alimenté les débats des théologiens grecs pendant de longs siècles, et qui ont abouti aux formules de Nicée et de Chalcédoine, formules qu'on nous donne aujourd'hui encore pour l'essence du christianisme, tandis que ce qu'il y avait, dans ce livre, de plus pur, de plus profond, de plus propre à l'auteur, a été négligé, et n'a été compris que par un petit nombre d'âmes repliées sur elles-mêmes et ne siégeant pas aux conciles. Prononçons le mot : il s'agit là d'une théologie mystique, c'est-à-dire d'un ensemble d'idées religieuses, nées pour ainsi dire spontanément dans le cœur, mais provoquées par le contact immédiat et mystérieux avec une personnalité supérieure et divine. Ailleurs c'est celle de Dieu même ; ici, c'est celle du Christ, vers lequel l'homme se sent attiré et auquel son être éprouve le besoin de s'unir, pour vivre de sa vie, en se séparant d'un monde qui refuse de le suivre dans cette voie, qui n'a rien à lui offrir d'équivalent, et qui n'a pas même d'organe pour comprendre ses aspirations intimes. Une théologie de ce genre, disons mieux, une vie religieuse émanée d'une pareille source, peut s'édifier de manière ou d'autre sur quelques idées théoriques qui lui servent de base ; mais ces idées peuvent lui venir du dehors ; elle peut les devoir à un enseignement tout populaire mis antérieurement à sa portée ; elle peut aussi se fonder sur des thèses empruntées à une théologie spéculative, à la métaphysique d'une école de philosophie. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, ces éléments se présentent moins comme les parties intégrantes d'un système artistement construit, que comme de simples prémisses sur lesquelles s'appuie ce qui constitue l'essence de la religion mystique et ce qui, relevant du sentiment seul, risquerait de se perdre dans le vague, sans ce fondement tant soit peu plus solide. La théologie johannique

est un exemple frappant de ce dernier cas. Elle l'est au point que l'auteur tient à poser ses prémisses spéculatives dès le début ; ses premières lignes sont de la pure métaphysique, et rien n'est plus aisé que de constater que cette métaphysique ne lui appartient pas en propre, qu'elle a été conçue et enseignée dès avant la prédication de l'Évangile, et que même son application à la personne de Jésus est antérieure à la rédaction de cet ouvrage, tandis que ce qui forme la substance de celui-ci, ce qui constitue son individualité, est bien certainement la propriété de l'auteur.

Voici une dernière remarque, et non la moins importante, qui se rattache intimement à ce que nous venons de dire sur le rapport entre les deux éléments que nous distinguons dans la théologie johannique. Les prémisses spéculatives étant des thèses d'emprunt, il arrive qu'elles ne sont pas toujours retenues et appliquées rigoureusement, et que la phraséologie, qui en était l'expression authentique, peut à tout instant être remplacée par une autre qui n'y répond pas exactement, qui semble même en contredire les données fondamentales. Le but du théologien n'étant pas d'enseigner la métaphysique, qu'il a pu mettre à profit pour son compte, il peut en négliger les formules, et les remplacer par des locutions plus populaires tout aussi propres à rendre sa pensée, mais qui n'ont plus aucun rapport avec la spéculation et ne sont plus même en harmonie avec elle. Ainsi nous verrons que, dans cet évangile, la thèse du Verbe créateur est bien souvent perdue de vue, et que Dieu, le dieu des gens qui ne font pas de la philosophie transcendante, reprend la place qu'il occupe dans leur catéchisme. Le sentiment religieux n'y perd rien, tout aussi peu que lorsque ce Verbe préexistant, ce Verbe-dieu, descend, dans l'occasion, au rang du Messie prophète et se subordonne à celui qui est le *seul* vrai Dieu (chap. XVII, 3 ; XIV, 28, etc.).

III.

Étant donné le fait que nous avons là un ouvrage de théologie et non une simple narration, on s'attend à ce que l'auteur se soit tracé un *plan* pour sa composition. Si cette attente est justifiée par l'analyse du texte, ce sera une preuve de plus, et non la moins concluante, de la justesse de notre appréciation. Nos prédécesseurs aussi, les exégètes qui ont envisagé le quatrième évangile comme un récit historique à mettre, à cet égard, sur la même ligne que les trois autres, ont cru y trouver un plan très-nettement accusé, et ils l'ont adopté d'autant plus volontiers comme base de l'interprétation, qu'il semblait combler une lacune regrettable dans nos autres sources de l'histoire de Jésus. Nous voulons parler des indications chronologique qu'on y rencontre en assez grand nombre. C'est qu'à plusieurs reprises il est parlé de la présence de Jésus à Jérusalem, à l'époque des fêtes nationales. Trois fois (chap. II, 13; VI, 4; XII, 1), c'est la Pâque; une fois, la fête des tabernacles (chap. VII, 2); une autre fois (chap. X, 22), celle de la dédicace du temple. Ces notices, jointes à une série d'autres où les faits racontés sont répartis sur certains jours (le lendemain, chap. I, 29, 35, 44; VI, 22; après deux jours, chap. IV, 43; le troisième jour, chap. II, 1, etc.), ont convaincu les commentateurs que l'évangéliste s'était préoccupé avant tout de fixer le plus exactement possible la date des événements, ce qui n'avait pas réussi du tout à ses prédécesseurs, si tant est qu'ils s'y soient appliqués. D'après cela, on s'est accoutumé à diviser le livre (ou plutôt l'histoire elle-même) en certaines périodes dont les points d'intersection devaient être les diverses fêtes de Pâques dont il est fait mention.

Nous déclarons que ce point de vue ne nous paraît aucunement avoir été celui de l'auteur. Nous ne saurions nous persuader que la chronologie ait eu pour lui une importance prépondérante. Ses indications peuvent avoir une valeur historique, nous l'admettons; mais elles pouvaient manquer tout à fait, sans que le livre perdît quoi que ce soit de sa nature et de sa portée. Que devaient ou pouvaient-elles donc prouver? Est-ce que le fond de l'histoire changeait d'une période à l'autre? Jésus, d'après ce livre,

variait-il dans ses méthodes? Le peuple, ou ses chefs, prenaient-ils en face de lui une autre attitude? Y a-t-il quelque part la moindre trace d'un progrès, d'un développement dans n'importe quel sens, comme on a cru le découvrir dans les Synoptiques, et qui nous montrerait une tendance rétrograde dans les chances du succès, ou qui préparerait la catastrophe? Mais celle-ci est assurée dès le début (chap. II, 19, 24). Tout cela est si vrai, que le texte lui-même ne fournit pas les éléments nécessaires pour rétablir cette chronologie exacte que l'on s'imagine y avoir constatée. Plus d'une fois, l'auteur se borne à ces formules vagues que nous rencontrons aussi à chaque page des autres évangiles (chap. III, 22; VI, 1; VII, 1, etc.). De chap. VII, 2 à chap. X, 21, il n'y a plus une seule indication chronologique. Est-ce à dire que, selon l'auteur, tout ce qui est rapporté dans ces quatre chapitres s'est passé coup sur coup, vers le même temps? Il y a plus: Avec le chap. X, 22, une autre époque est indiquée et pourtant la conversation commencée dans la première partie de ce chapitre est tout simplement continuée. Il parle aussi d'une fête, sans indiquer d'une manière précise quelle est celle dont il s'agit (chap. V, 1). Or, comme il l'introduit avec l'article (*la* fête des Juifs), nous serons bien autorisés à y voir également la Pâque, de sorte qu'il y en aurait quatre. De quel droit s'obstine-t-on à circonscrire, d'après ces textes, la durée du ministère de Jésus dans une période d'un peu plus de deux années! Et comment se fait-il qu'un auteur, si préoccupé (à ce qu'on assure) du besoin de déterminer la succession chronologique des choses qu'il raconte, et en même temps si formellement en contradiction avec la chronologie, vraie ou apparente, qu'on peut tirer des autres biographies du Seigneur, que cet auteur, disons-nous, ne nous est d'aucun secours pour résoudre le problème insoluble de l'époque précise de son ministère et de sa mort? A cela il n'y a qu'une réponse: Ces questions n'avaient aucun intérêt pour l'évangéliste théologien, et les quelques indications tout accidentelles que nous venons d'énumérer ne sont nullement destinées à former le cadre et les subdivisions d'un ouvrage qui vise bien plus haut. D'ailleurs il y aurait à dire que, plus on insiste sur les prétendues préoccupations chronologiques de l'auteur, plus son récit paraîtra pauvre de faits, un seul remplissant toute une saison (ex. chap. VI, 4 à VII, 2), ce qui servira encore à confirmer notre thèse relative au caractère général du livre.

Décidément il faut chercher ailleurs le principe de la disposition des matériaux dans le quatrième évangile. Nous croyons l'avoir trouvé (et cela ne nous a pas paru trop difficile) dès la première fois que nous nous sommes livré à une étude approfondie du texte, et toutes les fois que nous avons eu l'occasion d'y revenir, notre conception s'est justifiée davantage à nos yeux. Nous ne pouvons donc que la reproduire ici, sans y rien changer au fond, mais en donnant un peu plus de développement à l'exposition des détails.

Nous avons dit que l'auteur débute par l'énoncé de son programme (chap. I, 1-5), qui peut se résumer en deux mots : Le Verbe, dieu et créateur, source et principe de toute vie, devait être aussi la lumière des hommes. Cette lumière vint à luire dans les ténèbres, mais les ténèbres ne l'acceptèrent pas. Voilà, d'un trait de plume, et la théorie métaphysique, l'élément spéculatif de la théologie, et le résumé de l'histoire : la mission du Christ qui vient donner au monde ce qui lui manque, et mettre la lumière à la place des ténèbres, l'amour à la place de l'inimitié, la vie à la place de la mort ; sa venue et son action qui a un double effet : il se fait une scission parmi les hommes ; les uns, et c'est la majorité, rejettent la lumière et la vie, la minorité les reçoit. De là, cette simple division du livre en deux parties principales : le Christ en face du monde rebelle à ses sollicitations, et en face de la minorité qui l'accepte. La première partie est précédée d'une espèce de prélude, ou d'introduction, qui doit caractériser les moyens d'action du Sauveur et les divers éléments de l'humanité auxquels il devait s'adresser ; la seconde est suivie du tableau de la double issue de sa destinée personnelle, de sa ruine apparente et de sa glorification réelle.

I. Dans ce que nous avons appelé le prélude ou l'introduction, il y a donc deux séries de scènes, indépendantes l'une de l'autre, mais servant toutes les deux à une exposition préparatoire de ce qui formera la substance même de l'histoire. Il y a d'abord la légitimation de la personne du révélateur, élément indispensable dans l'économie de l'ouvrage, et qui, si l'on y regarde bien, se retrouve de manière ou d'autre au fond de tout enseignement chrétien, déjà dans la littérature apostolique, et jusqu'à nos jours. Cette légitimation s'accomplit successivement : 1° par le *témoignage* de Jean-Baptiste, le prophète dont c'était la mission spéciale de désigner directement celui qui avait été annoncé par les anciens organes de la révélation ; 2° par sa propre *science*

absolue, en ce qu'il sait ce qui se passe au fond des cœurs ; 3° par le *miracle* symbolique par excellence, qui opère un changement dans la nature même des choses, la matière servant ici de couverture à l'esprit ; 4° par le *zèle* qui revendique pour le nouveau prophète une autorité supérieure à celle des coutumes traditionnelles ; 5° par les prophéties anciennes accomplies par lui et en lui ; enfin 6° par la *prédiction* positive des faits contingents de l'avenir (chap. I, 6 - II). La seconde série introduit les différentes catégories de personnes avec lesquelles le Christ se trouvera en rapport. Là nous rencontrons tour à tour : 1° *Nicodème*, le représentant de la science judaïque qui ne comprend rien, même aux premiers éléments de l'Évangile ; 2° les *disciples de Jean-Baptiste*, mieux préparés sans doute, mais non moins déroutés par ce qui passe sous leurs yeux ; 3° la *Samaritaine* schismatique, dont la naïve simplicité se laisse gagner plus aisément ; enfin 4° l'*officier païen*, qui obtient la guérison de son fils, pour avoir mis sa confiance pleine et entière dans le prophète juif (chap. III ; IV).

II. La première partie nous offre le tableau de l'opposition du monde (restreint ici naturellement à la sphère judaïque), inaccessible à l'enseignement qui lui est offert, et cela autant par manque d'intelligence que par suite de ses dispositions morales. C'est ici que l'auteur développe, dans une série de discours ou de conversations, les idées fondamentales de l'Évangile, la mission du Sauveur, les notions de la foi, de l'esprit, de la liberté, de la lumière et de la vie. Cet *exposé* est fait tantôt directement et en termes propres, tantôt au moyen d'allégories, et le plus souvent en rattachant ces idées à des événements miraculeux qui en deviennent ainsi comme les symboles. Partout et toujours l'enseignement est mal compris, et les méprises, auxquelles il donne lieu, peignent ainsi en même temps, d'après l'intention de l'auteur, la distance qui sépare ce monde ignorant et hostile de la source de la vie et de la voie du salut. C'est à peine si l'on entrevoit quelques individus isolés se détachant des masses et se tournant vers la lumière ; encore la foi de ces derniers est-elle souvent chancelante et exposée à des retours de doute et d'incrédulité (chap. V-XI). A la fin, quand il est constaté que le *judaïsme*, dans l'immense majorité de ses membres, restait sourd aux sollicitations pressantes qui lui étaient faites, ou qu'il ne voyait dans l'Évangile que la réalisation de ses espérances mondaines

et politiques, et quand Jésus a accepté, dans le petit cercle de ses intimes, une espèce de consécration symbolique pour sa mort prochaine (chap. XII, 1-19), apparaissent à l'horizon les représentants du *paganisme* grec qui demandent à l'approcher, et dont la présence, plutôt annoncée qu'effectuée, nous ouvre la perspective sur l'avenir, et les chances heureuses de la prédication apostolique dans une sphère toute différente (chap. XII, 20-36). Enfin, cette partie se termine par un double *résumé* qui constate le rejet d'Israël, et reproduit en quelques lignes la substance de l'enseignement compris dans les chapitres précédents (chap. XII, 37-50).

III. La seconde partie (chap. XIII-XVII) nous présente le Sauveur dans son rapport intime avec les *siens*. C'est ce qu'on pourrait appeler la partie pratique de l'Évangile, la réalisation des idées religieuses dans la vie de l'individu. Jusque là nous avions vu Jésus engagé dans une lutte continuelle avec le monde ; ici il se renferme dans le cercle étroit d'un petit nombre d'amis. Là il avait fait valoir sa personne contre l'incrédulité ; ici il en montre la puissance et la portée pour la foi. Là le jugement menaçait ceux qui se détournaient de lui ; ici la vie rayonne et brille pour ceux qui le cherchent. D'abord le pays tout entier avait été le théâtre de ses actes, révélateurs de sa dignité, et avait entendu son sérieux et suprême appel aux consciences ; maintenant nous sommes introduits dans une chambre où il y a de la place pour les Douze. Permis, à qui le voudra, de ne voir ici que de l'histoire pure et nue. Nous voyons bien autre chose dans ces deux tableaux que l'auteur fait passer sous nos yeux, et nous sommes sûrs de ne pas lui avoir prêté nos pensées, disons nos rêveries et nos illusions à nous, si nous comprenons que dans ce symbolisme à la fois spirituel et touchant, les Douze ne sont pas les seuls auditeurs des derniers discours du Maître, mais qu'ils représentent tous ceux qui, en un âge et en un lieu quelconques, sont unis véritablement au Seigneur, si ce n'est toujours avec l'intelligence parfaite de l'esprit, du moins avec la simplicité sympathique du cœur.

IV. La dernière partie (chap. XVIII-XX) amène le *dénouement* des deux rapports précédemment établis, la double péripétie suprême de la divine tragédie. Sans doute, un lecteur superficiel ne verra là jamais autre chose que les scènes de la passion et de la résurrection, racontées à peu près comme dans nos trois pre-

miers évangiles, et il se fondera sur l'impression qu'il aura reçue de ce récit pour faire encore ses réserves à l'égard de notre conception générale du livre. Il n'y trouvera qu'une simple narration dont la nature doit déterminer le jugement sur tout le reste. Eh bien, nous croyons que ce serait là une erreur. Les faits qui remplissent les dernières pages du livre sont dans une liaison trop intime avec les deux tableaux qui forment le corps de l'ouvrage, pour que nous ne dussions pas admettre que, dans la pensée de l'auteur, ils sont ici, comme partout ailleurs, le cadre de l'idée théologique qu'ils représentent et qu'il s'agit d'en dégager. Le fils de Dieu était venu opérer une séparation entre les hommes. Nous avons vu comment cette séparation s'est réellement accomplie, et s'accomplit encore dans l'histoire de l'humanité comme du temps de Jésus. Mais sa propre personne subit, pour ainsi dire, l'effet de son action ; sa propre destinée le reflète perpétuellement : il succombe lui-même dans la lutte avec le monde, et reste mort pour les incrédules, tandis qu'il ressuscite victorieusement pour les croyants, de sorte que les premiers héritent eux-mêmes de la mort qu'ils lui ont préparée, les autres obtiennent la vie que lui possède en propre et qu'il avait voulu donner à tous. C'est ainsi que l'histoire, jusqu'au bout, est le miroir des vérités religieuses. On n'oubliera pas que dans tout le cours du livre cette double issue, mort et vie, s'est offerte en perspective au lecteur, et pour les hommes et pour le Sauveur, et que de plus la mort de celui-ci a constamment été signalée comme une exaltation ou glorification (chap. III, 14 ; VIII, 28 ; XII, 32 suiv. ; VII, 39 ; XII, 16, 23 ; XIII, 31 ; XVII, 1). S'il fallait encore des preuves spéciales pour appuyer notre manière de comprendre cette dernière partie, nous pourrions invoquer certains traits étrangers aux autres évangiles et qui sont caractéristiques pour l'esprit de celui-ci (par ex. chap. XVIII, 6 ; XIX, 34 suiv.), et surtout certaines paroles de Jésus (chap. XVIII, 36 suiv. ; XIX, 11 ; XX, 17, 21, 29), ou de l'évangéliste même (chap. XVIII, 9), qui tient à rattacher les faits qu'il raconte aux idées qui ont été exposées antérieurement.

A tout ce que nous venons de dire sur le plan du livre, nous devons encore joindre une dernière observation qui ne nous paraît pas la moins importante. Elle confirme pleinement les résultats de notre analyse. Nous disions donc que cet évangile, en laissant de côté ce que nous avons appelé le double préambule

et le dénouement, se divise en deux sections, l'une plaçant Jésus en face du monde non régénéré, l'autre le mettant en rapport avec les siens, les croyants. Nous soutenons que, dans l'esprit de l'auteur, il n'y a aussi que deux discours dans son livre, en ce sens que dans chacune de ces deux sections les discours ne forment qu'un seul tout et se combinent logiquement entre eux. Pour la seconde partie, on ne fera pas de difficulté de nous accorder la chose, parce que l'auteur resserre tout ce qu'il avait à dire dans les limites étroites d'une seule soirée, voire d'une seule heure. Mais cet arrangement est intentionnel, nous devrions dire arbitraire. Voudrait-on nous faire croire que jamais auparavant Jésus n'a communiqué à ses disciples intimes les idées qu'il expose ici à la dernière heure? Ce sont donc précisément ces chapitres XIV suiv. qui prouvent notre thèse de la manière la plus directe. Mais nous affirmons la même thèse à l'égard de la première partie, où personne ne s'est encore aperçu du fait. Prouvons-le par quelques exemples. Les Juifs disent à Jésus (chap. X, 24): Si tu es Christ, dis-le franchement. Et il répond: En vérité, je vous l'ai dit. Sans doute, il l'a dit, et à plusieurs reprises. Mais les auditeurs du moment ont-ils donc été, d'après les textes, les mêmes que ceux qui avaient assisté aux autres discours? Pourtant, ajoute Jésus, vous ne me croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis, comme je vous l'ai dit. Mais nulle part Jésus n'avait dit cela dans les chapitres précédents. L'allégorie des brebis et du berger avait été présentée à un public tout différent de celui qu'il est censé avoir devant lui, d'après ce qui est dit à l'endroit indiqué. De même ce mot: je vous l'ai dit, est adressé (chap. VI, 36) aux gens de Capharnaoum, pour rappeler une assertion contenue (chap. V, 38) dans un discours censé prononcé à Jérusalem. Ainsi tout cela, assertions dogmatiques et figures, se combine naturellement dans l'esprit du théologien rédacteur. Les discours, sous sa plume, prennent déjà dans la bouche de Jésus la forme qu'ils ont dû avoir alors que l'histoire tout entière était devenue une idée et un dogme. Et au fond, comme nous l'avons fait entrevoir à une précédente occasion, les discours ne sont pas adressés aux personnes mises en scène par le récit qui leur sert de cadre, mais aux lecteurs du livre qui les contient.

IV.

Dans tous les livres qui parlent de l'évangile johannique, introductions ou commentaires, on consacre un chapitre spécial à la discussion de ce qu'on appelle le *but* de l'auteur. Cette question du but est aussi ancienne que naturelle. Dès que cet ouvrage eut attiré l'attention des écrivains ecclésiastiques, c'est-à-dire dès avant la fin du second siècle, on s'aperçut que c'était une composition fort différente des autres évangiles, et l'on s'ingénia à trouver la raison de cette différence. Déjà les Pères ont proposé diverses solutions du problème, hormis la seule juste, indiquée cependant par l'évangéliste lui-même. Et les modernes, jusqu'à nos jours, n'ont fait que reproduire à l'envi ces vieilles explications, en les modifiant, en les amplifiant, en les combinant entre elles, en les étayant de l'appareil d'une plus grande érudition, et surtout en les combattant à tour de rôle, pour faire voir plus clairement qu'aucune n'était satisfaisante.

Nous nous sommes demandé s'il était bien nécessaire de nous arrêter ici à cette question. A vrai dire, nous y avons répondu d'avance dans les paragraphes précédents, en établissant le caractère particulier du quatrième évangile et en développant son plan. Car en cherchant à prouver que l'auteur n'a pas voulu être un simple narrateur ou biographe, mais qu'il a écrit un résumé de la théologie évangélique telle qu'elle peut et doit s'édifier sur le fait de la divinité du Sauveur, nous avons suffisamment parlé de son but. Nous ne lui en reconnaissons pas d'autre. Nous comprenons que là où l'on attache au mot d'évangile la notion d'un récit de faits matériels, parce que cette notion s'applique très-bien à trois des quatre livres qui portent ce nom d'après une ancienne tradition, on ait de la peine à se familiariser avec notre manière de voir. En France surtout, elle a été quelque chose de tout à fait nouveau, et elle a provoqué des contradictions très-énergiques. On affecte de croire que nous portons atteinte à la dignité de ce livre, que nous en rabaissons la valeur, en mettant l'accent sur ce qui autrefois, au gré des plus anciens théologiens de l'Église, comme aussi du chef de file de ceux du protestantisme, avait été l'élément en vue duquel ils lui ont assigné le premier rang parmi les quatre. Nous pourrions donc

nous dispenser de reprendre cette question du but, et laisser à nos lecteurs le soin de peser nos arguments et de les contrôler en étudiant les objections qui nous ont été faites. Si l'on avait essayé de mettre en avant quelque chose de nouveau, alors, sans doute, il serait de notre devoir d'examiner jusqu'à quel point notre conception est encore soutenable, ou si elle ne devrait pas céder le pas à une autre mieux fondée. Mais tant qu'on ne sait que se rejeter sur l'une ou l'autre hypothèse déjà cent fois produite et cent fois reconnue insuffisante, nous ne voyons vraiment pas la nécessité de les enregistrer à notre tour, sauf à les écarter encore. Et si, en fin de compte, on croit leur donner plus de valeur en les combinant entre elles, en parlant d'un but ou d'un double but principal et de «plusieurs buts secondaires», on ne fait que trahir la faiblesse de chacune de ces hypothèses, faiblesse qui certes ne sera pas rachetée par cette espèce d'assurance mutuelle.

Cependant comme de nos jours cette question se trouve placée dans un rapport intime avec celle de l'origine et de l'antiquité du quatrième évangile, nous ne voulous pas la laisser tout à fait de côté. Car ce ne sont plus seulement les défenseurs des opinions traditionnelles qui croient avoir un intérêt à protester contre ce qui leur apparaît comme une dangereuse innovation ; la critique qui suspecte toutes les traditions, et qui, en ce qui concerne l'évangile johannique, a rompu avec l'opinion autrefois adoptée par tout le monde et sans conteste, elle aussi se plaît, dans l'occasion, à puiser des arguments dans ces mêmes théories, relatives au but supposé de l'auteur, qui sont mises en avant par ses adversaires. Il convient donc de bien se rendre compte de la nature et de la portée de ces théories.

Disons d'abord que, selon nous, notre auteur lui-même s'est expliqué, d'une manière aussi claire que catégorique, sur la pensée qui lui a mis la plume à la main. Voici textuellement la déclaration qu'il fait à ce sujet en terminant son ouvrage (chap. XX, 31) : Ceci est écrit, dit-il, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et que par cette foi vous ayez la vie. Qu'on n'objecte pas que c'est là le but de tous les évangélistes, de tous les auteurs du Nouveau Testament, et que, par conséquent, cela n'explique pas le moins du monde le caractère spécial du livre. A cela il y a à répondre que les paroles que nous venons de transcrire ne sont pas un simple lieu commun. Il faut se rappeler que le livre tout entier est consacré à exposer, à

définir, à inculquer les trois notions ou idées fondamentales de fils de Dieu, de foi et de vie, et l'on comprendra qu'il valait bien la peine de l'écrire pour les faire passer dans l'esprit des lecteurs, membres de l'Église, et pour en faire la base de leur vie religieuse. Certes, ce n'est pas la même chose que le but apologétique de Matthieu, qui tient à prouver, par les faits de détail, l'accomplissement des prophéties, ou que le but critique et chronologique de Luc, qui est préoccupé du besoin de fournir à son ami Théophile un récit bien exact des choses passées. C'est donc sur la déclaration même de l'auteur que nous pouvons fonder notre thèse concernant son but; les faits matériels ne sont là que comme des pièces à l'appui, et il est dit explicitement (l. c.) qu'on aurait pu en donner un plus grand nombre si cela avait été nécessaire, mais que le choix très-restreint qui en a été fait suffisait pleinement pour la démonstration.

Mais c'est précisément là ce qu'on persiste à méconnaître, en répétant aujourd'hui encore avec les anciens que Jean a voulu compléter les récits de ses trois prédécesseurs. C'est ainsi qu'on interprète son silence relativement à une série de faits plus ou moins importants, qui sont consignés dans les autres évangiles; par exemple, la tentation, la transfiguration, l'institution de la cène, l'ascension, une série de guérisons miraculeuses, surtout toutes celles opérées sur des démoniaques. C'est ainsi encore qu'on explique le fait qu'il se rencontre chez lui des allusions à certains événements qui ne sont pas racontés dans le texte, mais supposés connus, tels que le baptême (chap. I, 32), l'incarcération de Jean-Baptiste (chap. III, 24), le choix des Douze (chap. VI, 70), les rapports de famille de Jésus (chap. I, 46; II, 1; VII, 3), etc. C'est ainsi, enfin, qu'on prétend épuiser ce qu'il y avait à dire sur les discours qui, à tant d'égards, diffèrent de ceux qu'on lit ailleurs. Sans doute, le quatrième évangile paraît devoir compléter les autres par l'addition d'un certain nombre d'éléments nouveaux; en fait de miracles, nous avons là l'histoire de la noce de Cana, la guérison du paralytique de Béthesda, celle de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare; en fait de personnes, nous rencontrons Nathanaël, Nicodème, la Samaritaine, etc. Mais n'y a-t-il pas aussi des pages qui reproduisent tout au long des récits compris dans les autres textes: la descente du Saint-Esprit, l'expulsion des marchands du temple, le capitaine de Capharnaoum, la multiplication des pains, la marche sur la mer, l'onction,

l'entrée triomphale à Jérusalem, et une série de scènes de l'histoire de la passion? Ces éléments sont assez nombreux, et (pour autant qu'il s'agirait d'une simple composition supplémentaire) en partie assez superflus, pour rendre plus que douteuse la justesse de l'opinion que nous combattons.

Mais ce n'est pas tout. A y regarder de près, la comparaison des récits que nous venons d'énumérer avec les textes parallèles des autres évangiles, fait constater presque partout des différences plus ou moins notables, de sorte que, si l'on veut soutenir la thèse que notre auteur a écrit en vue des ouvrages de ses devanciers, il sera plus juste de dire qu'il a voulu les rectifier, les corriger, et qu'en fin de compte il les contredit plus souvent qu'il ne les complète. Cela est si vrai, que l'un des commentateurs les plus récents de l'évangile johannique, et qui s'est le plus catégoriquement prononcé contre les résultats de notre critique, s'est vu conduit, à la fin d'une longue discussion, à ajouter au but *principal* du livre, qu'il énonce en disant que l'auteur veut amener le croyant à la pleine jouissance de sa foi, un but *secondaire*, qui consistait, selon lui, à compléter et même à *rectifier* des récits antérieurs, dont les lacunes et les *inexactitudes* pouvaient troubler la pure intuition de la vie de Christ, et soulever des doutes chez quelques lecteurs. Voilà bien des aveux à noter. La *pleine jouissance de la foi* et la *pure intuition* de la vie de Christ, qu'est-ce donc autre chose que ce que nous avons affirmé nous-même comme constituant le but de l'auteur, et non pas seulement son but principal, mais son but unique? Car si ce même savant ajoute que l'évangéliste a voulu l'atteindre en faisant toucher au doigt la parfaite certitude de l'histoire, cette dernière phrase, destinée à introduire le but secondaire, est d'avance contredite par ce qui est dit de rectifications d'inexactitudes capables de troubler la foi des fidèles. Singulière manière d'affermir la foi du chrétien, en lui suggérant l'idée que ce qu'il a pu lire précédemment dans Matthieu ou dans Luc a grandement besoin d'être corrigé. Et si l'auteur a voulu rectifier ses prédécesseurs et rassurer ses lecteurs troublés par leurs inexactitudes, pourquoi n'essaie-t-il pas de faire accorder les deux récits inconciliables de l'histoire de l'enfance de Jésus? pourquoi ne cherche-t-il pas à expliquer ce que c'est que ces deux généalogies contradictoires du mari de la Vierge? pourquoi passe-t-il sous silence tant d'autres divergences qui de tout temps ont troublé le sommeil des lecteurs tant soit

peu attentifs et timorés? Mais tout au contraire, on dirait qu'il s'étudie à les troubler davantage. Aux deux récits de l'onction (Matth. XXVI. Luc VII), il en ajoute un troisième; aux deux relations de la première vocation des disciples (Matth. IV. Luc. V), il substitue une troisième; il néglige le désaccord manifeste entre les deux récits relatifs à la mission des disciples (Matth. X. Luc X), au démoniaque de Gadara (Matth. VIII et Luc VIII), au moment de la désignation du traître, et, pour ne pas trop insister sur des faits généralement connus des exégètes, il leur crée des difficultés nouvelles à l'égard du fait capital de la résurrection, après toutes celles qu'on y constate déjà sans lui.

Ainsi, pour ne pas devoir avouer franchement que les anciens se sont fait une idée fausse et mesquine du quatrième évangile, en parlant d'un simple complément, on n'hésite pas à y substituer, comme but de l'auteur, la rectification d'une histoire jusque-là très-imparfaite, à ce qu'il semble. Et c'est au profit de cette assertion passablement compromettante qu'on déclare que le *seul* but positivement *exclu*, c'est le but spéculatif ou *didactique*, l'intention de donner au dogme chrétien un développement nouveau. Comme si ce n'avait pas été l'évangile johannique qui a servi de base et de point de départ aux formules de Nicée et de Chalcédoine! Et la théologie consacrée par ces formules n'est-elle pas, jusque dans ses racines, le produit de la spéculation et de la métaphysique? Ne sont-ce donc pas avant tout les éléments didactiques (théologiques) qui *complètent* le récit des autres évangiles? Le Logos préexistant n'en dit-il donc pas plus que la conception immaculée opérée par le saint Esprit? L'enseignement de Jean-Baptiste dans notre livre n'est-il donc pas infiniment plus théologique qu'ailleurs, voire exclusivement théologique, tandis que dans les trois autres textes le prophète se contente de prêcher la morale et le repentir? Et, pour tout dire en un mot, tous ces discours, qui forment l'essence même de notre livre, ne méritent-ils donc pas l'épithète de didactiques? Ne contiennent-ils pas un enseignement beaucoup plus élevé, plus abstrait, moins populaire, que tout ce que nous lisons dans les évangiles synoptiques? Aussi bien est-ce dans ceux-ci que le commun des croyants a puisé de tout temps son édification, tandis que le dernier venu a préoccupé l'intelligence des penseurs, qui en ont distillé quelques sèches formules à l'usage de ceux qui ne *spéculaient* pas.

Les commentateurs modernes, en grande majorité, ont eu raison d'abandonner cette vieille thèse de l'évangile-complément. On a compris que c'était là une explication absolument insuffisante, une appréciation trop superficielle et trahissant une étude restée bien au-dessous de sa tâche. En revanche, on a repris l'hypothèse d'un but polémique ; on a pensé que l'auteur a voulu combattre certaines graves altérations de la vérité au sein de l'Église, relativement à un point vital de la foi chrétienne, la personne de Christ. Cette opinion est également fort ancienne et a déjà été produite dans les premiers siècles. Seulement on n'a jamais pu tomber d'accord sur la question de savoir contre qui cette polémique a été dirigée. On fait écrire l'évangéliste contre une série de sectes, les unes réelles, les autres imaginaires, avec lesquelles il se serait trouvé en contact. On a parlé des Docètes, des Cérinthiens, des Nicolaïtes, des Ébionites, des Gnostiques, des Zabiens même, et quand on n'ose pas se prononcer à cet égard d'une manière explicite, parce qu'on sent bien que les arguments à faire valoir feraient défaut, on se rabat sur cet expédient commode de dire que la polémique était l'un des buts secondaires.

Nous croyons avoir réduit cette prétendue polémique à sa juste mesure. Nous avons rappelé qu'en théologie, comme dans toutes les sciences, en établissant un principe on contredit implicitement le principe opposé. Mais ce n'est pas là ce qu'on appelle de la polémique. Celle-ci se reconnaît à l'attaque directe des erreurs qu'on veut réfuter, soit qu'on commence par les exposer clairement pour en venir à les discuter à fond, soit qu'on les signale du moins en passant et de manière que le lecteur ait conscience des antithèses et arrive à savoir ce qu'il doit répudier. On n'a qu'à voir les épîtres pauliniennes, parmi lesquelles il n'y en a presque pas une seule qui ne fasse de la polémique véritable, soit de propos délibéré, soit dans l'occasion et accidentellement. En tant qu'il s'agit là du parti pharisaïque qui voulait enter l'Évangile sur le judaïsme légal, ses principes et ses moyens sont si nettement caractérisés, qu'il ne peut rester aucun doute sur son esprit et ses doctrines. Et si d'autres théories y sont exposées d'une manière moins lucide et moins précise, pourtant le lecteur peut toujours s'apercevoir sans peine qu'il est question de combattre, et de combattre avec énergie, des tendances qui égaraient la foi et par cela même faussaient la morale.

Ici il n'y a rien de pareil. D'un bout à l'autre de son livre, l'auteur se borne à des affirmations. Il n'y a pas de trace d'un besoin de discussion, d'un raisonnement dialectique opposé à quelque enseignement positif et contradictoire. Nulle part Jésus n'a en face de lui des théologiens, des philosophes, disons hardiment des adversaires qu'on pourrait juger dignes de lui. Il a affaire à des Juifs grossièrement inintelligents, à des gens à vues étroites, esclaves d'une tradition qui a perdu ce qu'elle a pu avoir jadis de sève et de saveur, et le seul érudit qui paraît sur la scène parle comme un imbécile. Ah bien oui, si l'on veut donner à ces conversations, qui forment la substance du livre, le nom de polémique, nous n'avons rien contre ; mais alors qu'on veuille laisser de côté toutes ces sectes philosophiques, ou prétendues telles, que nous avons énumérées plus haut, et qu'on mette à leur place le commun des mortels, la masse inerte et ignorante, les esprits incapables de s'élever à des conceptions idéales et généreuses, les cœurs non encore touchés par la grâce, le monde, enfin, pour lequel l'Évangile du salut est provisoirement encore une lettre close, une chose insaisissable et partant méprisée.

Pour y trouver autre chose, pour y découvrir cette polémique spéciale et directe qui nous permettrait de recourir à des noms propres, on a dû se cramponner à quelques traits isolés et sans portée. S'il a coulé du sang de la blessure faite au côté du crucifié (chap. XIX, 30) ; si le ressuscité montre aux disciples ses mains percées (chap. XX, 20, 27), cela n'a été raconté, au dire de cette sagace critique, que pour réfuter le docétisme qui niait la réalité du corps matériel de Christ. A ce prix, Luc devrait être regardé comme un fauteur de cette hérésie, parce qu'il fait subitement disparaître Jésus au milieu de la foule qui voulait le saisir et le mettre à mort (chap. IV, 30 ; comp. chap. XXIV, 31. Jean VIII, 59 ; X, 39). Et l'évangile johannique lui-même prêcherait le docétisme, puisqu'il fait entrer Jésus par des portes fermées (chap. XX, 19, 26). En général, il convient de rappeler ici que la critique moderne a cru pouvoir y signaler une série d'éléments qui lui paraissaient offrir des analogies plus ou moins évidentes avec les idées philosophiques (gnostiques) du second siècle, et elle s'est familiarisée avec la supposition que l'auteur aurait plutôt subi l'influence de ces idées qu'il n'aurait eu l'intention de les combattre. Ce n'est pas encore le moment d'examiner cette supposition, à laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Ajoutons

seulement encore un mot sur l'opinion qui veut que l'évangéliste ait eu l'intention ou éprouvé le besoin de prendre à partie des gens qui auraient regardé Jean-Baptiste comme le Messie. De fait, il déclare qu'il ne l'a pas été et qu'il a lui-même désigné Jésus comme le Christ véritable, mais c'est tout. L'histoire du christianisme primitif ne sait absolument rien d'une secte telle que cette hypothèse la suppose. Il est bien question de disciples de Jean-Baptiste longtemps après la mort de Jésus (Actes XVIII, 25; XIX, 1 suiv.). Mais il s'agit là de personnes qui, originairement étrangères à la Palestine, pouvaient avoir été en relation avec le prophète, et avoir reçu de sa main le baptême, à une époque où il parlait encore de l'avénement prochain du Messie d'une manière générale, et qui depuis, n'ayant plus été à même de faire la connaissance de Jésus, attendaient encore l'accomplissement des prédictions de leur ancien maître. Cela est même dit très-nettement dans les deux passages des Actes que nous venons de citer. Mais de là à la secte des Zabiens, découverte au dix-septième siècle dans un canton obscur de l'Asie, il y a bien loin ; sans compter que le nom de chrétiens de S. Jean qu'on a donné à cette secte provient d'une méprise désormais réduite à sa juste valeur. Et en admettant même qu'en faisant dire au Baptiste qu'il n'était pas le Christ (chap. I, 20; III, 28), l'auteur ait eu en vue des gens qui persistaient à le croire, ce que nous nions pertinemment, est-ce à dire que tout l'évangile a été écrit dans ce but? Où donc en verrait-on la moindre preuve? On n'a qu'à poser cette question, pour réfuter une idée aussi singulière que gratuite.

Encore un dernier mot sur cette matière: Si l'évangéliste a voulu combattre le gnosticisme, il s'y est pris d'une façon assez maladroite. Car ce sont précisément les Gnostiques qui, loin de se sentir repoussés par sa théologie, lui ont emprunté toute une série de termes et d'idées pour les faire servir à leurs théories.

V.

Une autre question, qui se rattache à ce que nous avons dit plus haut sur le plan du livre, est celle relative à son *intégrité*. On aura remarqué que, dans l'analyse que nous en avons faite, nous n'avons parlé que des vingt premiers chapitres, et que nous avons cité le dernier verset du vingtième comme la fin de l'ouvrage. Nous avons ainsi implicitement émis l'opinion que le vingt-unième, par lequel l'évangile se termine dans toutes les éditions et versions et, nous devons l'ajouter, dans tous les manuscrits, n'est pas une partie intégrante de la composition primitive. Ceci demande une explication, laquelle est d'autant plus nécessaire que la question est controversée depuis deux siècles et que, jusqu'à nos jours, des voix nombreuses et autorisées se sont prononcées à cet égard dans les deux sens opposés.

Le chapitre XXI se termine par ces mots: « C'est ce même disciple qui atteste ces choses et qui a écrit cela, et nous savons que son témoignage est véridique. Il y a beaucoup d'autres choses encore que Jésus a faites, et si on les écrivait toutes, l'une à la suite de l'autre, je crois que le monde entier ne pourrait contenir les livres qu'on écrirait. » Ces lignes sont de nature à arrêter tout lecteur tant soit peu attentif. Nous n'insisterons pas sur ce qu'il y a d'exagéré, et partant d'étranger au ton général du livre et à l'esprit qui l'a dicté (chap. XX, 30), dans cette idée d'une bibliothèque incommensurable qui ne suffirait pas pour enregistrer tous les miracles du Seigneur. Les exégètes les plus conservateurs font aujourd'hui bon marché de cette hyperbole; il s'en est même trouvé qui l'ont tout simplement supprimée dans le texte grec. Nous nous bornerons à appeler l'attention sur la première phrase. Il est incontestable qu'elle est écrite au nom de plusieurs personnes qui se portent garants de la vérité du récit qui précède. *Nous savons*, disent-ils, que le témoignage du disciple qui atteste ces choses est véridique. Évidemment il faut distinguer ces garants du disciple-témoin, et ce n'est pas ce dernier qui peut avoir écrit cette phrase. Mais ce n'est pas tout. Si l'on en pèse bien tous les éléments, elle servira à constater autre chose encore. Elle affirme que le disciple dont il est parlé immédiatement auparavant (v. 20-23), ce *même* disciple, est aussi celui qui *atteste* le

fait qui vient d'être raconté (v. 1-22), et de la bouche duquel le narrateur, ou les narrateurs l'ont appris, de manière qu'ils peuvent en rendre compte à leur tour en toute sûreté, parce qu'ils savent que son témoignage est véridique. On ne pouvait dire plus clairement que l'anecdote, qui venait d'être relatée, n'a pas été *écrite* par ce disciple, mais qu'elle avait été transmise oralement à des personnes qui éprouvaient le besoin de ne pas la laisser tomber dans l'oubli. Mais c'est le même disciple, est-il dit encore, qui a écrit *cela*. Par ces mots, le disciple, sur la foi duquel on racontait le fait additionnel, est identifié avec l'auteur du corps du livre. Car ce mot *cela* ne saurait être restreint à la dernière page, dont le contenu est, au contraire, dérivé d'une communication orale. En effet, on ne dira pas que ceux qui attestent la véracité du disciple ont eu en vue de mettre leur signature au bas de l'évangile, comme si celui-ci en avait eu besoin pour être accepté par le public. Ils veulent garantir ce qui n'a pas été écrit par ce disciple lui-même, et en parlant, à cette occasion, de ce qu'il a écrit réellement, ils veulent affirmer l'identité de l'auteur de l'évangile avec la personne à laquelle ils doivent la connaissance du fait spécial qui fait l'objet de l'appendice.

Par cette analyse du v. 24, nous croyons avoir suffisamment établi que le chapitre tout entier doit être considéré comme une addition faite à l'évangile par ceux-là même qui disent : Nous savons que ce fait est vrai. Peu nous importe, pour le moment, quels peuvent avoir été les auteurs de cet appendice. Nous aurons à nous occuper d'eux et de leur témoignage à une occasion ultérieure. Disons seulement que le texte même nous suggère encore plusieurs autres arguments que nous pourrons faire valoir en faveur de la thèse d'après laquelle le vingt-unième chapitre doit être distingué du corps de l'évangile. Le v. 23 parle de l'opinion, répandue dans l'Église, que l'apôtre Jean ne mourra point, opinion fondée sur un mot de Jésus mal interprété. Les rédacteurs veulent ramener ce mot à son vrai sens et corriger ainsi l'erreur. On ne peut guère se refuser à l'idée que le besoin d'une pareille rectification n'a pu être senti qu'après la mort du disciple. Car tant qu'il était en vie, l'interprétation populaire, tout erronée qu'elle était, se maintenait sans doute avec persistance, tandis qu'après la mort de l'apôtre elle risquait de donner lieu à des doutes qui pouvaient ébranler la foi. Ensuite, au v. 2 sont nommés les fils de Zébédée, tandis que dans tous les vingt

chapitres précédents, où cependant Jean paraît plus d'une fois sur la scène, jamais ni lui, ni son père, n'est introduit nominativement. La narration elle-même, d'ailleurs, contient plusieurs éléments difficiles à comprendre : Jésus allumant un feu sur le rivage pour préparer un déjeûner; Pierre commençant par s'habiller pour se jeter à l'eau; les disciples n'osant aborder franchement le Maître, malgré les entrevues précédentes et réitérées, etc. Enfin, pour ne pas nous arrêter à certains termes grecs, différents de ceux qui sont familiers à l'évangéliste, nous signalerons encore ce qui est dit au v. 22, où il est parlé de la future parousie de Christ, c'est-à-dire d'une notion ou thèse théologique à laquelle l'évangile ne touche nulle part.

Une question analogue, mais beaucoup plus facile à trancher, a été soulevée à propos d'un certain récit inséré au beau milieu de cet évangile, et dont l'authenticité est douteuse. Elle l'est même au point que dans plusieurs éditions critiques modernes ce récit a été éliminé du texte et rejeté dans les notes marginales, comme ne pouvant avoir appartenu à la rédaction primitive, ni en général à l'auteur du reste. C'est ce qu'on appelle la péricope de la femme adultère (chap. VII, 53-VIII, 11). Nous adoptons pleinement à son égard les résultats de la critique. Nous rétablissons dans notre traduction la forme primitive du texte, en faisant suivre le verset VII, 52 immédiatement du v. VIII, 12, et en reléguant les douze versets ainsi omis à la fin du volume, comme une pièce absolument étrangère à la rédaction authentique. Cependant nous nous hâtons de faire remarquer qu'il y a là deux choses distinctes à examiner. Il y a d'abord la question critique concernant la nature et l'origine de la péricope suspecte, et ensuite celle relative à sa valeur historique, c'est-à-dire à l'authenticité du fond même du récit et des paroles qui y sont mises dans la bouche de Jésus. Ces deux questions sont indépendantes l'une de l'autre. Nous nous contentons de les signaler ici à nos lecteurs, sans nous y arrêter autrement. Nous les discuterons après avoir mis sous leurs yeux le texte même.

VI.

La question qui a fait l'objet du paragraphe précédent, bien qu'elle n'ait pu être passée sous silence, est cependant d'une importance secondaire dans une étude comme celle qui nous occupe en ce moment. Il y en a d'autres bien plus essentielles pour la théologie, et l'on peut dire de plus brûlantes. On peut même affirmer que tout ce que nous avons dit jusqu'ici n'a guère préoccupé les écrivains des siècles passés, et aujourd'hui encore nous pourrions citer plus d'un de nos contemporains qui n'a cru pouvoir mieux faire que de commencer par où nous comptons finir. A notre tour, nous aurons à traiter la question relative à l'origine et à l'*authenticité* du quatrième évangile. Mais cette question n'est pas aussi simple qu'on veut bien se l'imaginer, et il ne suffit pas le moins du monde, pour la résoudre, d'enregistrer les assertions des Pères de la fin du second siècle et de leurs successeurs, pour couper court à toute hésitation. La critique, de nos jours, ne se contente pas d'opérations aussi superficielles, nous aurions presque dit aussi mécaniques, pour arriver à des convictions solides et positives. Elle scinde même le problème à résoudre en divers éléments qu'elle croit pouvoir et devoir examiner l'un après l'autre. Et, contrairement à l'opinion qui prévaut d'ordinaire, celui de ces éléments qui concerne la personne de l'auteur du livre importe beaucoup moins à la science que ceux qui se rapportent à son contenu. L'authenticité des discours insérés dans cet ouvrage, et l'authenticité des faits qui y sont relatés, constituent des questions plus capitales que celle qui s'enquiert du nom même de l'écrivain anonyme. C'est la vérité objective d'un enseignement ou d'un récit qui en fait la valeur, et non la plume qui les a rédigés. En disant cela, nous nous séparons sciemment des théologiens du dix-septième siècle, pour revenir au point de vue de nos réformateurs, qui n'aurait jamais dû être abandonné. Commençons donc par nous occuper des discours, en les étudiant successivement sous le rapport de la forme et du fond, de la rédaction et des idées.

Dès notre premier travail sur l'évangile johannique nous avons cherché à établir que les discours de Jésus qu'il rapporte sont dus, quant à la forme sous laquelle ils s'y présentent, à la libre

rédaction de l'auteur. Cette thèse n'a pas été perdue de vue depuis cette époque. Beaucoup de nos contemporains l'ont reproduite à leur tour, avec des arguments de plus en plus nombreux, et avec des convictions de plus en plus arrêtées. Elle a aussi été très-sérieusement combattue, comme cela va sans dire, ce qui n'a pas peu contribué à l'élucider, à montrer le faible de certains arguments, à en corroborer d'autres par l'impossibilité de les écarter, à rapprocher, enfin, les opinions divergentes. A l'appui de cette assertion, nous pouvons alléguer un fait très-significatif et digne d'être relevé ici. Il a paru naguère en France une étude spéciale sur cette matière, dont l'auteur a écrit dans le but avoué de réfuter notre opinion. Or, après une longue et consciencieuse discussion, il arrive à des conclusions que nous ne pouvons nous empêcher de reproduire, parce qu'elles sont de nature à prouver que notre manière de voir n'est pas tellement étrange, fausse et pernicieuse que d'aucuns se plaisent à le répéter. Voici comment notre honorable adversaire juge les discours dont il s'agit : «Ce sont bien, dit-il, des discours historiques au sens extérieur du mot ; mais ce n'est pas à dire que le rédacteur nous en ait donné une reproduction littérale. Il est même certain qu'il a plus ou moins profondément marqué de son cachet propre, de son empreinte individuelle les discours qu'il rapporte.... Les ressemblances de style entre les discours de Jean-Baptiste et de Jésus sont un indice de l'influence que la subjectivité du rédacteur a exercée sur la rédaction.... Si on compare attentivement le style de ces discours à celui de l'Épître, on reconnaît que le rédacteur coule, dans le moule ordinaire de sa propre pensée, une pensée étrangère.... Chez le disciple pénétré de la pensée de Jésus, une fidélité très-réelle pouvait s'allier à une certaine liberté d'allure, à une hardiesse tout apostolique.... Çà et là il commente les discours qu'il rapporte, il intercale ses commentaires au milieu des paroles de Jésus.... Ailleurs il semble qu'il les développe de la surabondance de son cœur.... C'est avec une grande liberté qu'elles sont reproduites.... L'auteur les a placées sous la lumière des grandes idées exprimées dans le prologue, idées qui dominent le livre tout entier......»

Nous n'aurions pu mieux dire, ou plutôt c'est précisément ce que nous avons dit toujours et ce que nous disons encore aujourd'hui, et il faut bien que la chose soit évidente, puisqu'elle s'impose même là où l'on aborde la question avec le sentiment qu'elle

doit être résolue dans le sens opposé. *Les paroles de Jésus sont placées sous la lumière des idées du prologue :* pour apprécier la portée de cet aveu, il faut ajouter que les termes du prologue, de l'aveu du même auteur, *ne font pas partie du vocabulaire de Jésus*. Or, quand on songe que ce sont les *termes* du prologue, et par conséquent les notions qu'ils représentent, et non pas les formules plus ou moins différentes que nous pouvons rapporter à Jésus même (par ex. chap. VII, 17; XIV, 28; XVII, 3), que c'est la métaphysique du prologue, et non pas le mysticisme de l'enseignement authenthique, dont la théologie ecclésiastique s'est emparée et sur laquelle elle s'est édifiée, on comprendra que c'est déplacer la question quand, après avoir bien et dûment constaté la véritable nature de cette rédaction, on croit échapper aux conséquences que la logique en tirera, en montrant qu'elle s'accorde avec la foi officielle de l'Église.

Mais nous ne voulons pas tirer parti des aveux involontaires de ceux qui croient nous avoir réfuté. Notre critique a été antérieure à la leur, elle doit rester indépendante de toute controverse. Reprenons notre tâche sans nous préoccuper des autres et rentrons dans notre sujet. Nous l'avons déjà abordé plus haut, lorsqu'il s'agissait d'établir le caractère essentiellement théologique du quatrième évangile, mais nous nous sommes réservé d'y revenir, pour qu'il ne reste pas d'équivoque au sujet de notre pensée. L'évangéliste a-t-il eu, oui ou non, une part directe à la rédaction des discours qu'il rapporte, ou n'a-t-il fait que transcrire littéralement les paroles que ses propres souvenirs, ou ceux de ses amis, lui fournissaient? Dans ce dernier cas, il aura été un simple et fidèle historien, ni plus ni moins, et son travail ne constitue pas de titre au nom de *théologien* que l'antiquité dejà lui a donné de préférence, pour le distinguer de ses collègues. Car les quelques lignes du début ne suffisent pas pour édifier un système complet de théologie chrétienne, et l'Épître, qui est d'une tendance éminemment pratique, ne comble pas cette lacune.

Commençons par écarter quelques objections qu'on a faites autrefois contre l'authenticité de ces discours et qui nous semblent être sans grande valeur. On a dit qu'il n'est pas probable, qu'il est même impossible que des discours comme ceux que nous avons ici devant nous aient été conservés intégralement et sans altération pendant le long intervalle écoulé entre la mort de Jésus et la rédaction de l'évangile, n'importe l'époque à laquelle on

voudra placer celle-ci. On comprend très-bien, disait-on, que la mémoire d'un disciple, et par suite la tradition de la communauté, ait pu conserver des faits, des sentences, des histoires racontées autrefois par le maître, des principes formulés d'une manière nette, brève, incisive, quelquefois paradoxale, toutes choses frappantes et palpables, mais après tout indépendantes les unes des autres, isolées et fragmentaires, et ne devenant des discours proprement dits que par le travail d'assemblage des rédacteurs, dont il est si facile de découvrir les traces dans les sources les plus authentiques de l'enseignement de Jésus. Mais il en est autrement de ce que nous offre le quatrième évangile, où cet enseignement, dans la plupart des cas, prend la forme d'expositions de longue haleine et d'une nature plus ou moins abstraite, et s'énonce en une série de phrases dont la liaison logique échappe au lecteur ordinaire et nécessite de grands efforts de la part de l'intelligence du commentateur. A ceci on a répondu que Jean a pu prendre des notes au moment où Jésus parlait, ou aussitôt après ; que ce genre de travail expliquerait même à merveille le style saccadé de la rédaction que nous possédons, et qu'ainsi ce qui semblerait être un défaut dans la méthode du maître, est une garantie de plus de l'exactitude littérale du fond. L'objection et la réponse nous paraissent également faibles et insuffisantes. Cette dernière n'explique en aucune façon pourquoi ce livre ne contient aucun discours du genre de ceux compris dans les trois autres. Et puis, quelle idée se fait-on des pêcheurs du lac de Génésareth, et des usages de leur temps, quand on se les représente, le crayon à la main, et couchant sur le papier, par des procédés sténographiques, des paroles et des conversations qui se produisaient spontanément, selon les occasions et les besoins du moment ? Il faut n'avoir aucun sentiment historique pour se représenter les auditeurs de Jésus, même les lettrés, s'il y en avait, comme nos écoliers actuels, tandis qu'il est constant que même les disciples des Rabbins de cette époque, qui assistaient pourtant à des leçons régulières, n'ont jamais écrit un mot.

Mais l'objection elle-même, qu'on prétend écarter par l'hypothèse du carnet, repose sur deux suppositions tout aussi inadmissibles. L'une consiste à dire que l'apôtre a écrit son évangile à l'âge de près de cent ans. C'est là une de ces fables convenues que la paresse d'esprit de l'orthodoxie protestante a acceptées avec le reste du bagage traditionnel relatif à l'histoire apostolique

et qu'il ne vaut plus la peine de discuter. La vivacité et la chaleur du sentiment qui se révèlent dans ces pages ne trahissent rien moins que cette décrépitude de corps et d'esprit de l'apôtre Jean, que la même tradition affecte de nous représenter d'une manière si pittoresque, et non moins gratuitement. L'autre supposition est tout aussi peu justifiée par la psychologie. Elle admet que l'auteur, pour reproduire les paroles de son maître, aurait attendu jusqu'au moment de la rédaction de son ouvrage, c'est-à-dire pendant un laps de temps dix fois plus long qu'il ne l'aurait fallu pour les oublier. Mais ne serait-il pas plus vrai de dire que ces paroles ont dû être, sa vie durant, le sujet de ses méditations, et se graver d'autant plus profondément dans son esprit qu'il s'en est nourri plus longtemps? En s'arrêtant à cette idée, on arrivera facilement à se rendre compte de la vraie nature du rapport entre les souvenirs personnels et positifs de l'auteur, ou, si l'on veut, de la tradition à laquelle il a pu puiser, et ce qu'il y a mis du sien pour leur donner la forme sous laquelle ils nous sont parvenus.

Arrêtons-nous un moment à ce point de vue, et voyons s'il est possible de constater, dans les textes que nous avons sous les yeux, la présence de ce double élément, c'est-à-dire de souvenirs positifs, appartenant à l'histoire même, et d'un travail de rédaction à mettre sur le compte de l'écrivain.

Tout d'abord nous appellerons l'attention des lecteurs non prévenus sur un certain nombre de passages où l'évangéliste ne se borne pas à citer des paroles de Jésus, mais où il les commente à sa manière, en y joignant des réflexions qui vont bien au delà du sens qu'elles ont eu dans la bouche du Seigneur, si l'on ne veut pas dire qu'il leur en prête un tout à fait étranger à sa pensée. Nous mentionnerons ici en premier lieu ce mot fameux qui a servi de texte aux accusations portées contre Jésus devant le Sanhédrin (Marc XIV, 58), et sur l'interprétation authentique duquel il ne peut rester aucun doute en face de ce qui en est dit aux Actes (chap. VI, 14). Hé bien, dans notre évangile (chap. II, 19) il en est donné une autre, assez conforme aux sentiments de la communauté chrétienne, mais absolument étrangère au fait avec lequel il est ici mis en rapport, et par laquelle il aurait même été rendu inintelligible pour les auditeurs immédiats. Nous citerons ensuite le passage chap. VII, 38 suiv., où Jésus dit que du sein de celui qui croit en lui il jaillira des fleuves d'eau vive. Le vrai

sens de cette image est d'autant moins difficile à trouver, que l'auteur l'a indiqué lui-même auparavant (chap. IV, 14). Pourtant ici il insiste sur le futur du verbe, comme si Jésus avait voulu parler d'un événement particulier à venir, savoir de l'effusion du saint esprit à la Pentecôte. Il amoindrit ainsi une belle pensée, en voulant voir une prédiction spéciale dans ce qui était une vérité générale et actuelle. Au chap. VI, à la fin du discours adressé aux gens de Capharnaoum, Jésus dit : Il y a parmi vous des incrédules (v. 64), et le rédacteur s'imagine qu'il veut parler du traître Judas. Au chap. XVII, 12, Jésus dit qu'aucun des siens ne s'est perdu, qu'il les a gardés tous, et à la page suivante (chap. XVIII, 9), ces paroles, dont le vrai sens n'échappe à personne, sont considérées comme une prédiction du fait qu'à Gethsémané les disciples n'ont pas été arrêtés par la police. Une observation analogue s'applique à la manière dont il veut nous faire comprendre dans quel sens Jésus a appelé sa mort une exaltation (chap. XII, 32 suiv.). C'est une pensée des plus sublimes, qui revient non seulement ailleurs dans ce livre (chap. XIII, 31 ; VII, 39 ; XII, 16), mais qui est aussi exprimée dans la scène de la transfiguration et surtout dans le récit johannique de la passion, savoir que la mort que le Christ a dû subir est sa glorification, et ici elle est appauvrie, dénaturée, par une explication d'après laquelle il aurait voulu prédire sa mort sur la croix, à l'exclusion de tout autre genre de supplice ! L'auteur tient tellement à cette explication, qu'il la reproduit une seconde fois (chap. XVIII, 32). Cette préoccupation n'a pas été sans influence sur la forme même des paroles mises ailleurs dans la bouche de Jésus (chap. III, 14 ; VIII, 28), et dont la substance même devient suspecte par suite de cette analogie[1].

Dans tous ces exemples, l'interprétation du rédacteur est évidemment bien au-dessous du sens propre des paroles qu'il commente. Mais c'est là un fait de la plus haute importance pour une juste appréciation de la valeur du fond même. Si, à l'égard d'éléments aussi simples que ceux que nous venons de signaler, l'évangéliste a pu se méprendre sur la portée des expressions dont Jésus s'est servi, s'il n'a pas hésité à appliquer à des idées éternellement vraies et marquées au cachet du génie religieux cette

[1] Dans l'appendice, v. 19, il y a également une assertion du rédacteur qu'on peut mettre dans la même catégorie.



mesquine herméneutique de son siècle qui voyait partout des prophéties relatives à des faits contingents (voyez encore chap. XI, 51; XII, 15, 40 ; XVIII, 9 ; XIX, 36 suiv., etc.), n'est-pas le cas d'en conclure que tout ce que ce livre contient de paroles véritablement grandes et belles (et certes, ce n'est pas l'exception) porte en lui-même la garantie de l'originalité et de l'authenticité? Car il y a là, et à chaque page, plus d'une pensée à propos de laquelle on serait autorisé à dire : si elle ne vient pas du maître même, c'est que le disciple a été plus grand que lui. Or, l'histoire de l'Église apostolique proclame hautement le contraire, qu'il s'agisse de celui qui passe pour l'auteur de cet évangile ou de n'importe quel autre croyant. Il est de fait que Paul même ne s'élève pas, à maint égard, à la hauteur des conceptions qui forment la base de la théologie johannique. Celle-ci s'édifie donc sur des principes qui coulaient d'une source plus pure que le travail intellectuel d'une génération encore si profondément engagée dans les théories herméneutiques du judaïsme. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails, pour montrer que les idées personnelles du rédacteur ne sont pas toujours au diapason de l'enseignement de Jésus ; mais nous ne pouvons nous refuser d'en citer au moins un exemple des plus frappants. Le narrateur, pour exalter son héros, ne trouve rien de mieux que de l'entourer du prestige de miracles les uns plus incompréhensibles que les autres, et il y revient à chaque instant, comme au mobile capital de la foi (chap. II, 11, 23 ; III, 2 ; VI, 2, 14 ; VII, 31 ; IX, 16 ; X, 41 ; XII, 18), tandis que Jésus, de son côté, en appelle à son œuvre, à l'*œuvre* de Dieu qu'il est venu accomplir (chap. IV, 34 ; V, 36 ; VI, 29 ; IX, 4 ; X, 37 ; XVII, 4). Ces passages déterminent la signification de plusieurs autres, où l'on veut voir la notion du miracle matériel. Jésus parle du miracle en général d'une manière presque dédaigneuse, et lui substitue, comme la preuve souveraine de sa mission divine, ce que nous pourrions appeler le contrôle à en faire par la pratique (chap. VII, 16), ce qui est à la fois le seul principe apologétique absolument irrécusable, la pensée la plus profonde et la plus sublime de tout le livre, et une vérité d'autant plus sûrement formulée par Jésus lui-même, que la théologie de l'Église n'a jamais su l'apprécier ni en faire usage, mais s'est toujours rabattue de préférence sur les miracles et les prédictions.

On a souvent signalé la différence entre les thèses du prologue

et la manière dont elles se reproduisent ou se reflètent dans les discours. Ainsi on ne disconviendra pas (bien que l'exégèse traditionnelle ait fait des efforts désespérés pour masquer la chose ou pour la nier), on ne disconviendra pas, disons-nous, quand on veut être de bonne foi, que la déclaration solennelle de Jésus (chap. XVII, 3), par laquelle il distingue le *seul* vrai Dieu et son envoyé, ne répond pas à l'idée qui, avec une grande apparence de raison, peut être dérivée des premières lignes du livre (comp. chap. XIV, 28 ; XVII, 24, etc.). Mais ce même passage porte si évidemment la marque d'une rédaction de seconde main (voir le commentaire), qu'il est l'un des exemples les plus instructifs de l'amalgame de la pensée authentique, fournie par l'histoire, avec la forme que l'écrivain lui a donnée de son chef. Celui-ci débute en identifiant l'*homme* (chap. I, 14) Jésus avec la Parole (*Logos*), personne divine et préexistante ; mais il ne se permet pas de mettre cette notion, ainsi formulée, dans la bouche même du Seigneur, bien que le terme de *logos* s'y retrouve au moins vingt fois, dans une tout autre acception. Là il ne s'agit plus d'une personne, mais de la vérité révélée, prise objectivement (chap. XVII, 17). Ainsi Jésus dit aux Juifs (chap. V, 38), qu'ils n'ont pas la parole de Dieu demeurant en eux, puisqu'ils ne croient pas à celui qu'il a envoyé, tandis que lui garde cette parole (chap. VIII, 55). Ailleurs il est dit que cette même parole a été adressée aux prophètes (chap. X, 35). La mission de Jésus consiste précisément à offrir cette parole aux hommes (chap. XVII, 6, 14), et celle-ci, en tant que prêchée par lui, les jugera au dernier jour (chap. XII, 48). En un mot, le salut dépend du rapport dans lequel chacun se mettra avec la parole de Jésus (chap. V, 24 ; VIII, 31, 37, 43, 51 suiv. ; XIV, 23 ; XV, 3). Plus ce mot de *logos* est employé pour désigner l'objet de la mission du Christ et son œuvre, plus il est clair que l'autre sens, qui en fait le nom propre d'une personne, est étranger à l'histoire et appartient à la spéculation.

Par tout ce que nous venons de dire en dernier lieu, nous avons voulu établir le droit et la possibilité de distinguer entre le propre travail de l'évangéliste et les données dont il disposait. Mais si c'est là un fait acquis à la critique, celle-ci peut d'autant plus insister sur ce que ces deux éléments se confondent et s'amalgament dans la plupart des cas, au point qu'il est à peu près impossible de les séparer. Il se trouve, dans certains discours,

des parties au sujet desquelles les exégètes, jusqu'à nos jours, sont divisés sur la question de savoir dans la bouche de qui l'auteur a entendu les placer. Exemples : les paroles adressées à Nicodème (chap. III), à partir du v. 16; et au même chapitre, la fin du discours de Jean-Baptiste, à partir du v. 31. On s'est assez généralement décidé à dire que le rédacteur, après avoir fait son devoir d'historien, passe ici à l'interprétation théologique des paroles qu'il vient de citer. Rien n'est plus éloigné de notre pensée que de l'accuser de négligence dans son travail de rédaction, comme s'il avait oublié de marquer nettement la transition d'un élément à l'autre. Nous affirmons au contraire que ni l'un ni l'autre de ces deux discours ne doit ou ne peut être scindé, que tout s'y tient, et que le rédacteur, qui s'en approprie la substance, a d'autant moins eu besoin, à un moment donné, de remplacer le premier orateur, que c'est lui-même qui parle d'un bout à l'autre. On affecte bien de dire que le terme du *Fils unique* n'est pas dans le vocabulaire de Jésus, et que, par conséquent, les v. 16 et 18 ne font plus partie du discours adressé à Nicodème. Nous demanderons s'il est dans le vocabulaire de Jésus de dire (v. 11): «*Nous* prêchons ce que nous savons, et nous attestons ce que nous avons vu?» (Comp. la première ligne de l'Épître).

Le second texte que nous venons d'alléguer nous conduira à une observation plus importante encore et plus décisive. Dans cette série de phrases mises dans la bouche de Jean-Baptiste (chap. III, 27-36), où prétend-on mettre un point d'intersection pour en réserver une partie au rédacteur? Car c'est à cela qu'on est amené, qu'on le veuille ou non, par la couleur de ce morceau, disons mieux, par les idées si éminemment johanniques, si parfaitement semblables à celles de tout le reste du livre. On sent instinctivement que le prophète du désert, lequel, d'après les autres évangiles, ne s'élevait guère au-dessus de la conception judaïque à l'égard de ses espérances messianiques (Matth. XI, 11), ne peut pas avoir parlé comme on le fait parler ici, et l'on croit se tirer d'embarras en écourtant son discours, en en retranchant quelques lignes de la fin. Mais nous demanderons si cette ressemblance avec la phraséologie johannique ne s'impose pas au lecteur dès le commencement? Si l'on excepte ce simple début : «Moi, je ne suis pas le Christ; il faut que lui grandisse et que moi je m'amoindrisse,» dans tout le reste il n'y a pas un mot qui ne se place tout aussi bien, ou plutôt cent fois mieux, dans

la bouche d'un chrétien tout imbu des idées dominantes de ce livre, et qui ne se reproduise ailleurs, quant à son essence, dans les discours prêtés à Jésus même.

En général (et c'est là une observation sur laquelle nous n'avons plus guère besoin d'insister, parce qu'elle est aujourd'hui acceptée par tous les lecteurs non prévenus), il n'est pas possible, quant au style, de faire une distinction entre Jésus, Jean-Baptiste et le rédacteur, qu'il s'agisse de la facture syntactique des phrases ou de leur couleur et de leur portée théologique. Les nuances que nous avons signalées plus haut, relativement à certains termes techniques, ne jettent pas ici un grand poids dans la balance. Qu'on compare avec les discours de Jésus, les quelques pages où l'auteur parle lui-même, et surtout l'Épître, c'est partout la même plume qui rédige, c'est le même esprit qui lui dicte ses expressions. On a dit que l'apôtre s'est tellement nourri de la pensée de son maître, qu'il s'est même approprié son style. Mais Jean-Baptiste? Et Jésus a-t-il donc toujours parlé ainsi? Les autres évangélistes, en lui prêtant une manière de parler si totalement différente, ont-ils donc, eux, arbitrairement façonné la forme de ses enseignements? Ou bien dira-t-on que nous avons ici affaire à un public choisi, auquel on pouvait offrir une instruction plus relevée? Mais c'est encore, en majeure partie, le peuple de la rue qui forme l'auditoire, et les disciples, les intimes même, ne comprennent pas ce qui leur est proposé, dès que cela est énoncé au moyen de ces tournures plus ou moins recherchées et abstraites qui caractérisent, d'un bout à l'autre, le style de tous ces discours (chap. VI, 60; XIV, 9, etc.). Franchement, si cela avait été le style, c'est-à-dire la manière ordinaire de parler de Jésus, son enseignement n'aurait jamais pénétré dans les masses; il n'en serait rien resté dans la tradition, rien pour ceux qui ne lisent pas de livres, et il y a lieu de croire que le commun des mortels, qui pourtant se nourrissent encore aujourd'hui de ce qu'ils peuvent lire dans Matthieu et dans Luc, n'en auraient jamais su et retenu grand'chose. Or, l'Évangile *prêché aux pauvres* n'était certes pas destiné aux théologiens seuls, aux maîtres en Israël qui n'y comprenaient rien (chap. III, 10); tandis que l'Évangile *écrit pour les croyants* intelligents comportait très-bien la forme qui lui est donnée ici.

Après cela, il est bien superflu de signaler certains discours auxquels le rédacteur, qu'il ait été le fils de Zébédée ou un autre,

n'a pas assisté lui-même, et qui, malgré cela, portent le cachet du même style. Mais il peut être utile de rappeler que la polémique contre le judaïsme contemporain, telle que nous la connaissons par les Synoptiques, est très-différente de celle que nous rencontrons dans ce livre, où il s'agit de tout autre chose que de la valeur de la morale des Pharisiens et de leur rigorisme rituel. C'est un autre horizon, un autre monde, et ce qui plus est, un monde très-peu nettement dessiné, qui se présente aux lecteurs du quatrième évangile, lesquels certes, à moins de se faire une étrange illusion, s'y reconnaîtront d'autant moins qu'ils se seront plus familiarisés avec celui qui est peint dans les trois autres, avec des couleurs si fraîches et si vraies. Et pour tout dire, il est difficile de se persuader que Jésus, de son vivant, ait pris vis-à-vis du judaïsme en général une position aussi hostile, aussi agressive, que celle qui lui est assignée ici, et dont il n'y a pas de trace dans l'histoire de l'Église primitive.

Voici d'ailleurs un passage propre, au plus haut point, à nous donner une juste idée de la nature de ces discours. Ce sont les sept derniers versets du douzième chapitre, qui forment en même temps la fin de la première série des chapitres didactiques, dont il a été question ci-dessus page 25. Immédiatement auparavant, l'auteur avait récapitulé son histoire en résumant les faits généraux de la manifestation du Fils de Dieu et de l'accueil que le monde lui avait fait. Ici, il va récapituler de la même manière les éléments de la théologie évangélique. Cette récapitulation, il la met expressément dans la bouche de Jésus, et cela après avoir dit tout aussi clairement que Jésus s'est retiré et dérobé aux yeux du public. Il n'est pas davantage question d'un autre auditoire qui aurait succédé à celui qui était en scène quelques lignes plus haut. La chronologie n'y est pour rien non plus. C'est l'auteur qui compose librement ce discours, dans le but indiqué, en se servant pour cela d'un certain nombre d'éléments empruntés aux chapitres qui précèdent, et formant ainsi la quintessence de l'enseignement qui y est contenu.

D'ailleurs, à quoi bon s'arrêter encore à cette discussion ? Il y a un argument décisif à faire valoir en faveur de la thèse que les discours insérés dans ce livre sont le produit d'une rédaction libre de la part de l'écrivain. Dans la plupart des cas, ce ne sont que des esquisses, des résumés plus que succincts et manquant de cette ampleur, soit rhétorique, soit logique, qui détermine les

convictions. On comprend très-bien que la brièveté d'une sentence isolée ou d'une parabole n'empêche pas l'effet qu'elles sont destinées à produire. Un enseignement abstrait exige des développements qui le mettent à la portée de l'intelligence des auditeurs.

Un seul mot encore pour terminer. L'image de Jésus, nous l'avons déjà dit, s'est gravée profondément dans l'esprit des croyants, d'après le portrait qu'en ont tracé nos autres évangélistes, et nous défions ceux qui contestent la justesse de notre point de vue, de prouver que ce portrait ne diffère pas foncièrement de celui qui nous est offert ici. Cela ressort surtout de la nature des discours. Chez les Synoptiques, ils visent à un enseignement pratique, ils énoncent les principes de cette morale à tant d'égards si supérieure à tout ce que le monde ancien avait connu (Matth. V, 20 suiv.), ils donnent des règles de conduite, comprises dans des sentences peu liées entre elles, mais pouvant aisément se fixer dans la mémoire. Chez Jean, ils ont avant tout une portée dogmatique, leur expression n'est rien moins que populaire, et pourtant ils sont censés adressés, non à des disciples préparés à les recevoir après une instruction élémentaire, mais à un auditoire de rencontre et de hasard. Et à cet auditoire ils offrent le produit d'une spéculation métaphysique, à laquelle il comprend d'autant moins qu'elle lui est présentée sous une forme allégorique qu'on dirait choisie exprès pour provoquer les méprises (chap. VI, 34, 42, 52 ; VII, 35 ; VIII, 22, 27, 33, 39, 52, etc.). Au lieu de s'abaisser au niveau de l'intelligence du commun peuple, de manière à l'élever, à l'éclairer, en puisant ses leçons dans l'expérience, en les rattachant aux conceptions traditionnelles, comme nous le lui voyons faire à chaque page des autres récits, on dirait qu'ici Jésus tient à parler en énigmes, à planer toujours dans les régions supérieures, inaccessibles à l'entendement du vulgaire. Est-ce bien ainsi qu'il a enseigné ? Est-ce un pareil enseignement qui a pu attirer et captiver la foule, gagner les cœurs, faire naître cette foi enthousiaste qui a survécu à la catastrophe de Golgotha ? Non, mais c'est bien ainsi que cette foi, loin des faits et de la réalité historique, a pu se rendre compte, à elle-même et à la communauté, de la portée des impressions qui lui en étaient restées, en essayant de les traduire en formules théologiques. Le mot de Jésus consigné au chap. XVI, 12 : «J'aurais encore bien des choses à vous dire, mais vous ne pouvez encore les com-

prendre, » ce mot dont la profonde vérité a été ratifiée par l'histoire de l'Église et de la théologie, et qui atteste à la fois la sagesse de celui qui l'a prononcé et l'inépuisable richesse de son enseignement, quelle singulière figure fait-il à la dernière page d'un récit d'après lequel le Maître aurait suivi tout juste la méthode qu'il condamne ici?

VII.

Après les discours, venons aux faits et voyons si, dans les récits qui servent de cadre à l'enseignement théologique de ce livre, il se trouve des éléments qui nous obligeraient à leur tour d'y reconnaître une certaine liberté de rédaction, ou si nous sommes autorisés à écarter toute espèce de soupçon relativement à la fidélité de l'historien. On comprend que dans cette seconde série d'observations, sur lesquelles nous aurons à fonder notre jugement, ce soient également les trois autres évangiles qui nous serviront de critère : non pas certes de manière que toute divergence entre eux et le quatrième doive immédiatement être interprétée dans un sens défavorable à celui-ci (car éventuellement une conclusion opposée serait tout aussi plausible). Mais comme nous n'avons pas d'autre moyen de contrôler la relation johannique, c'est bien une comparaison de ces divers textes qui seule nous édifiera sur leur valeur respective. Autrement cette étude ne reposerait sur aucune base solide, et ne pourrait être à l'abri du reproche d'un subjectivisme plus qu'arbitraire.

Nous posons en fait que l'auteur du quatrième évangile s'adresse à des lecteurs qui étaient censés connaître l'histoire de Jésus dans ses traits généraux et essentiels, de sorte qu'il n'avait pas besoin de la raconter de nouveau avec tous ses détails. Cela ne résulte pas seulement de ce que nous avons dit plus haut en parlant du but de l'ouvrage, mais c'est le principal argument sur lequel les anciens déjà ont fondé leur opinion, quand ils prétendaient que l'apôtre Jean a voulu compléter les relations de ses prédécesseurs. Citons au hasard quelques exemples qui établiront ce fait d'une manière indubitable. Le Baptiste parle (chap. I, 32) de l'incident capital de la scène du baptême de Jésus, sans mentionner le baptême lui-même. Quelques lignes plus bas (v. 41), il est parlé de Pierre comme d'un personnage connu. Plus loin (chap. III, 24),

il est question de l'incarcération de Jean comme d'un fait antérieur, sans qu'il en ait été fait mention auparavant. Ailleurs (chap. VI, 67, 70) l'auteur rapporte une parole de Jésus adressée aux *Douze*, bien que nulle part il n'ait encore signalé l'élection de ces disciples intimes. En commençant le récit de la résurrection de Lazare (chap. XI, 1), il dit qu'il vivait dans le village des deux sœurs Marie et Marthe, dont pourtant le nom n'avait pas été prononcé antérieurement. Il ajoute même que c'était cette Marie qui avait oint Jésus et essuyé ses pieds avec ses cheveux, fait qui n'avait pas encore été mentionné non plus. Nous pourrions compléter ces citations par d'autres du même genre, mais comme nous aurons à y revenir pour un autre motif, nous nous bornerons ici à rappeler encore une fois la dernière phrase du livre (chap. XX, 31), où il est dit formellement que les quelques miracles racontés dans les pages précédentes n'ont pas été, à beaucoup près, les seuls que Jésus ait opérés, mais qu'ils ont paru suffire à la démonstration de la vérité de l'Évangile.

Nous expliquerons de même le silence de l'auteur à l'égard de l'un ou de l'autre fait qui semblerait ne pouvoir manquer à une relation évangélique complète. A cet égard, nous avons déjà signalé plus haut le silence au sujet de l'institution de la Cène. Personne n'en inférera qu'il y a lieu de douter de la réalité historique de ce que rapportent les autres textes relativement au rite le plus solennel de l'Église (1 Cor. XI, 23 suiv.), et cela d'autant moins que notre auteur lui-même l'a en vue quand il prête à Jésus (chap. VI, 32 suiv.) un long discours que nous appellerons sans hésiter l'interprétation théologique du sacrement.

D'autres omissions, sans contredire notre thèse, peuvent être mises sur le compte du point de vue auquel l'auteur s'est placé à l'égard de la personne du Seigneur. Ainsi il est certain qu'il tient à l'élever au-dessus du niveau commun quant à ses sentiments, à la conscience qu'il a de sa nature et de sa dignité, et à la manière dont il manifeste celle-ci. La mort du fils de Dieu, considérée ailleurs comme un abaissement (Phil. II, 8, etc.), est partout glorifiée ici comme une exaltation. A plus forte raison la scène de Gethsémané, avec sa défaillance apparente, est passée sous silence, sauf une légère allusion relatée à une tout autre occasion (chap. XII, 27), mais qui affaiblit singulièrement l'impression qu'on reçoit de la relation synoptique. De la bouche du crucifié nous n'entendons pas un mot de ce qui, dans les autres

évangiles, trahit un découragement passager. Peut-être sommes-nous autorisés à former un jugement analogue au sujet de l'absence complète de toutes les histoires de démoniaques. Non que l'évangéliste ait voulu, par son silence, les écarter de fait, comme n'ayant d'autre garantie que la superstition populaire : tout au contraire, il attribue au diable, à l'ennemi de Christ et de son royaume, une action sur le monde bien autrement redoutable que les maladies infligées à quelques malheureux, et lui réserve, pour ainsi dire, un rôle plus éminent. Mais ses suppôts, qui se plaisaient à s'attaquer à des individus sans conséquence, étaient bien des adversaires trop méprisables pour que la toute-puissance de celui qui devait mettre fin à l'empire de leur chef daignât les prendre à partie directement. La prétérition de la naissance miraculeuse doit avoir été intentionnelle, à moins qu'on ne veuille dire que, à l'époque où cet évangile a dû être écrit, cette forme de la croyance à la nature surhumaine de Jésus n'a pas encore été répandue dans l'Église. De fait, les apôtres n'en ont pas tenu compte dans leurs prédications (Actes I, 22 ; comp. Marc I, 1), et notre auteur cite à plusieurs reprises (chap. I, 46 ; VI, 42 ; VII, 41) l'opinion courante sur le père et la patrie du Seigneur, sans faire la moindre réserve au sujet de sa valeur. Il y a plus : dans un passage essentiellement dogmatique, où il s'agissait d'établir par des preuves sa dignité supérieure (1re Ép. V, 6), il en cite d'autres qui, aux yeux du vulgaire, n'ont jamais eu une portée aussi grande que celle qui est donnée à la première page de deux de nos évangiles. C'est que la notion du Verbe préexistant et incarné, et ce qui en était la conséquence, rendait toute autre preuve superflue. Et cette notion domine ici tellement et la théologie et l'histoire, que l'auteur ne se préoccupe pas même de la question du moment où cette incarnation a eu lieu. Et s'il fallait presser ses textes, il en résulterait plus facilement une autre conception que celle qui est devenue officielle (chap. I, 6, 9, 14, 32; comp. Rom. I, 3, 4).

Si ce qu'on a pu appeler des lacunes dans le quatrième évangile n'est pas de nature à jeter un jour défavorable sur le caractère de l'élément historique de ce livre, on peut dire la même chose, avec plus de raison encore, au sujet d'un certain nombre de petites additions de détail qui sont étrangères à nos autres sources. Ainsi il est le seul qui connaisse le nom de l'individu blessé par Pierre dans le jardin de Gethsémané (chap. XVIII, 10), le nom du père du traître Judas (chap. VI, 71 ; XIII, 26), le nom du village

qu'habitaient Marie et Marthe (chap. XII, 1), celui de la localité où Jean-Baptiste vaquait à ses fonctions (chap. I, 28 ; III, 23), et d'autres encore (chap. V, 2 ; VIII, 20; IX, 7 ; X, 23; XIX, 13). Il y a ensuite une série de petites notices chronologiques qui semblent trahir un écrivain auquel ses propres souvenirs suggéraient des traits sans portée, mais inséparables du fond du récit, dans la mémoire de celui qui les rapporte (ex. : chap. I, 29, 35, 40 ; X, 22 ; XIX, 14 ; comp. ci-dessus page 22). L'histoire de la passion est surtout riche en pareils détails, mais nous nous réservons d'y revenir à un autre moment. La comparaison de nos quatre relations est même tellement instructive, à plusieurs égards, que nous avons cru rendre un service à nos lecteurs en joignant au commentaire une synopse complète de cette partie de l'histoire évangélique.

Nous ne voyons pas de motif péremptoire pour suspecter l'authenticité de ces données, qui ne changent rien au caractère général de l'histoire, et qui, pour la plupart, ne pouvaient avoir aucun intérêt pour des lecteurs grecs. Mais ce que nous avons dit plus haut sur la composition des discours, ou plutôt des conversations didactiques et polémiques qui forment la substance principale de cet évangile, nous empêche de regarder comme incontestablement historique l'emploi des noms propres dans ces mêmes conversations, par ex. chap. I, 45; VI, 7 ; XI, 16 ; XII, 21 ; XIV, 5, 8, 22, etc. Le fait que le nom de Jean n'est nommé nulle part, dans ces occasions, nous obligera de revenir sur cette particularité.

Cependant toutes ces petites traces d'informations directes, voire même de souvenirs personnels, que nous venons de constater, ont paru à la critique moderne de peu d'importance à côté d'un nombre bien plus grand de faits en face desquels on se croit autorisé, sur le vu des autres évangiles, à contester la parfaite crédibilité de celui-ci. Nous allons en signaler les principaux, au sujet desquels la controverse n'est pas du tout vidée encore.

Commençons par la différence la plus radicale et en apparence la plus compromettante. Tout le monde sait, et nous en avons déjà parlé à une autre occasion (p. 22), que notre auteur raconte très-explicitement que Jésus avait la coutume de se rendre aux grandes fêtes religieuses qui se célébraient à Jérusalem, et auxquelles les pieux Israélites tenaient à assister autant que cela leur était possible. Il y a même à dire que la plupart des incidents

de la vie du Seigneur, que l'évangéliste relève en passant, ainsi que la presque totalité des discours qu'il met dans sa bouche, ont pour théâtre la capitale et les cours du temple. On s'est même prévalu de ces données pour calculer la durée de son ministère, depuis le baptême jusqu'à la mort, et pour reconstruire la chronologie de sa vie publique, qui aurait embrassé ainsi, d'après l'opinion commune, une période d'au delà de deux ou même de trois ans. Mais les Synoptiques ne disent mot de ces voyages réitérés à Jérusalem. Ils n'en mentionnent qu'un seul, celui-là même qui aboutit à la catastrophe. Tout ce qu'ils rapportent sur les miracles du Maître et sur son enseignement, avant son dernier et seul pèlerinage pascal, a pour théâtre la Galilée et les districts environnants. D'après cela, Jésus n'aurait été en contact avec le grand public que pendant une seule année au plus. C'est bien ainsi que les Pères, se fondant d'ailleurs sur Luc IV, 19, l'ont compris, malgré la narration johannique, qu'ils ne rejettent pourtant pas, et c'est ainsi que l'admet une école très-nombreuse de critiques contemporains, qui en prennent texte pour rejeter le récit du quatrième évangile. Nous avouons qu'il nous reste de graves doutes au sujet de cette manière de comprendre l'histoire. Nous avons de la peine à nous persuader qu'une seule année ait suffi pour faire, sur l'esprit d'une population si peu préparée, si profondément engagée dans les errements et dans les préjugés de l'enseignement traditionnel, une impression aussi vive et indélébile comme nous la constatons par la suite de l'histoire et par les documents qui nous en sont parvenus. Mais la question n'est pas là. Il serait possible (et cela nous semble même très-probable) que Jésus eût jeté dans le public ses principes et ses axiomes, bien longtemps avant l'époque où les récits évangéliques le font paraître sur la scène, de sorte que la seule année, qu'il aurait eue à sa disposition pour opérer sur une plus grande échelle, n'eût pas été trop courte pour assurer la conservation de ses idées et l'avenir de son œuvre. Et puis on pourrait dire que, par suite de circonstances à nous inconnues, les trois Synoptiques n'ont pu puiser qu'à des sources galiléennes, de sorte que leur narration a dû se renfermer dans un cercle comparativement étroit, et laisser en dehors tout ce qui n'y rentrait pas.

Mais voilà précisément ce qu'il s'agit d'examiner. Est-il bien vrai que le regard des Synoptiques n'a embrassé qu'un horizon aussi resserré ? Tout le monde se rappelle ici le mot de Jésus,

rapporté par deux évangélistes (Matth. XXIII, 37. Luc XIII, 34): Jérusalem, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, etc. Dans le premier de ces deux passages, la scène est à Jérusalem même; dans l'autre texte, elle est placée en Galilée. Mais quelle que soit la version qu'on veuille préférer, toujours est-il que ces paroles constatent un séjour réitéré ou des relations prolongées avec le public du chef-lieu, et l'on a bien de la peine à se persuader que les quelques jours de la dernière semaine suffisaient pour expliquer des termes, de l'authenticité desquels il y a d'autant moins lieu de douter, qu'ils ne cadrent pas avec l'ensemble des récits synoptiques. Nous renonçons à alléguer, dans le même but, ce qu'on lit aux Actes X, 37 suiv. (passage qu'on a cité comme corroborant les deux autres), parce qu'en fin de compte, il n'y a là que le résumé un peu vague des souvenirs de la seconde génération.

Cependant on peut se demander si tout ce que les trois autres évangiles comprennent dans leur récit de l'unique voyage de Jérusalem appartient réellement à cette seule époque. La comparaison des textes de Matthieu et de Luc pourrait en faire douter, surtout quand on s'est convaincu (comme c'est notre cas) qu'il n'y a pas moyen de refaire, avec l'aide de ces sources, une chronologie tant soit peu sûre et exacte des faits racontés. Nous venons d'en voir un exemple. En voici d'autres. Les reproches adressés aux Pharisiens, à Jérusalem (Matth. XXIII), sont reportés à une occasion antérieure par Luc (chap. XI). Il en est de même de la parabole du festin royal (Matth. XXII. Luc XIV), des prédictions relatives à la catastrophe finale (Matth. XXIV. Luc XVII), etc. Mais il nous semble qu'il y a des traces plus évidentes encore d'une présence plus fréquente de Jésus à Jérusalem. Quand les évangélistes lui mettent dans la bouche, à l'adresse des gens qui viennent l'arrêter à Gethsémané, ces paroles (Marc XIV, 49 et parall.): Tous les jours j'étais devant vous au temple, etc., cela doit-il se rapporter à ce petit nombre de jours qui se sont passés depuis son entrée triomphale, la seule que ces écrivains mentionnent explicitement? Et cet autre mot adressé à Jérusalem et consigné dans le récit de cette entrée chez Luc (chap. XIX, 42): Ah, si tu avais reconnu, ne serait-ce qu'en ce jour, ce qui convient à ton salut, etc., s'il est authentique, est-il bien naturel dans ce moment, si celui qui le prononce arrive aux portes de la ville pour la première fois depuis de longues années, ou du moins sans

jamais auparavant s'être mis en relation avec ceux qu'il apostrophait ainsi?

A moins que l'histoire évangélique, dans les trois premiers textes, ne soit un tissu de fictions, il faut que Jésus ait eu à Jérusalem des relations de beaucoup antérieures à son dernier voyage. On le voit par des passages comme Marc XI, 3; XIV, 14; par ce qui est dit de Joseph d'Arimathée; par l'empressement même que les champions de l'orthodoxie mettaient à le guetter, à lui susciter des querelles jusqu'en Galilée (Marc III, 22; comp. v. 6). Judas Iscariote, selon l'opinion la plus probable, n'était pas Galiléen. Le noyau de l'Église, d'après le récit de Luc même, s'est formé à Jérusalem, et si l'on peut admettre sans hésiter qu'en Galilée aussi les adhérents de Jésus étaient nombreux, cela n'amoindrit pas l'importance de la communauté du chef-lieu, qui était certainement composée en majeure partie de personnes qui y avaient leur domicile permanent. On peut ajouter que les apôtres, dont le séjour prolongé dans la métropole, après la mort de Jésus, est un fait incontestable (Gal. I; II. Actes, *passim*), n'auraient guère eu l'idée de s'y établir s'ils s'y étaient trouvés plus ou moins isolés. Pourtant les six jours qui avaient précédé la dernière Pâque n'ont pas pu suffire pour créer, disons mieux, pour improviser ce dont la veille il n'y aurait pas encore eu de trace, surtout si l'on songe que la catastrophe survenue si rapidement aurait dû arrêter un mouvement à peine naissant. Vouloir, à ce propos, se rabattre sur le miracle de la Pentecôte, c'est sortir de la sphère des réalités et même des textes (Actes I, 15), pour faire de la pure théorie.

Par ces raisons, nous ne croyons pas qu'on puisse affirmer que Jésus n'a employé qu'une seule année de sa vie à agir sur l'esprit de son entourage, et qu'il se soit borné, jusqu'au dernier moment, à faire de petites excursions dans le voisinage de son domicile, au risque d'échouer le jour où il se hasarderait pour la première fois dans un milieu décidé à couper court, même par les procédés les plus violents, à toute velléité d'innovation.

Si le récit du quatrième évangile est basé sur la supposition d'une présence réitérée à Jérusalem, ce n'est donc pas ce fait qui peut de prime abord nous inspirer des doutes relativement à l'exactitude des souvenirs de l'historien, ou de la tradition qu'il représente. Seulement il sera permis de demander pourquoi la presque totalité des éléments qui composent ce livre, et surtout

la partie didactique qui en est bien la plus essentielle, est transportée sur un théâtre que les autres n'abordent que tout à la fin. Pour expliquer cette circonstance assez frappante, nous nous garderons bien d'avoir recours à l'hypothèse surannée du supplément. Nous maintenons, ici comme partout, notre conception fondamentale de l'évangile johannique. C'est la pensée théologique qui en a créé le cadre, et de même que nous sommes convaincu que le public, auquel cette théologie est adressée en apparence dans la première partie, n'est qu'un auditoire fictif, qui représente le monde incapable de la comprendre et mal disposé à s'en nourrir, de même le choix du théâtre était dicté par la nature même de l'antithèse, nous voulons dire par l'antagonisme entre l'Évangile et le judaïsme, dont Jérusalem était le représentant attitré. Dès qu'on nous accorde que les discours sont librement rédigés (et nous avons vu que nos adversaires s'y voient obligés eux-mêmes), il faudra bien admettre qu'il n'y a pas de raison pour revendiquer une plus grande certitude objective à l'égard des noms de lieux et de personnes qui s'y rattachent et qui en sont l'élément le moins important.

Un second fait chaudement controversé, en vue de la divergence des témoins, c'est le caractère du dernier repas de Jésus avec ses disciples, à l'occasion duquel fut instituée la Sainte-Cène. Nous pouvons nous en rapporter à cet égard à ce qui en a été dit dans le commentaire sur l'Histoire évangélique (p. 627), en le complétant par quelques observations accessoires. Nous rappellerons d'abord que la question est de savoir si ce repas a été celui par lequel commençaient les rites de la fête de Pâques, comme le supposent les relations synoptiques, ou bien un repas ordinaire, comme cela résulte du récit du quatrième évangile, d'après lequel l'agneau pascal ne devait être mangé que le soir du jour où Jésus fut crucifié (chap. XVIII, 28). Les auteurs contemporains qui contestent l'authenticité de cet évangile sont disposés à se faire une arme de cette différence, et n'hésitent pas à accorder la préférence à l'autre relation. Nous avons exposé, à l'endroit cité, les raisons qui nous font pencher vers la solution opposée. Aux arguments déjà produits, nous ajouterons encore les suivants. Dans une occasion toute semblable, le supplice de Pierre, arrêté à l'époque de la Pâque, est remis jusqu'après la fête (Actes XII, 4), sans doute par le même motif que celui qui est assez clairement indiqué ici (Jean XIX, 31). Ensuite il nous semble impossible

d'admettre que les faits consignés dans Marc XV, 21, 46 et parall. aient eu lieu le jour même d'une grande solennité religieuse. Il y a plus: le même évangéliste dit exprès (chap. XIV, 2) que le parti hostile à Jésus voulait éviter d'exécuter ses desseins sinistres pendant la fête. On n'aura donc pas choisi tout juste le moment le plus solennel, la nuit entre le repas pascal et le jour des grandes réunions, pour opérer l'arrestation et pour se donner la distraction de la procédure, alors que les personnes qui devaient diriger celle-ci, et à leur tête le grand-prêtre lui-même, avaient à remplir des devoirs sacrés d'une nature bien différente.

Les deux relations se contredisent encore à l'égard de la détermination chronologique de l'expulsion des marchands du temple, l'une plaçant le fait au début de la carrière publique de Jésus, l'autre le reléguant tout à la fin. En apparence, il y a ici contradiction absolue, et l'on a pu faire valoir diverses raisons pour donner la préférence aux Synoptiques. Nous ne discuterons pas ces raisons, par deux motifs bien simples. D'abord, et en thèse générale, nous ne faisons aucun fond sur la prétendue chronologie évangélique, et surtout sur celle du quatrième évangile. Ensuite il faut dire que les Synoptiques, qui ne connaissent qu'un seul voyage de Jérusalem, y rattachent nécessairement une scène trop remarquable pour être oubliée par la tradition. Quant au récit johannique, qui mentionne la présence réitérée de Jésus dans la métropole, il y a lieu de se demander si l'acte et les paroles qui l'accompagnèrent se placent plus naturellement dans le premier séjour ou dans une occasion subséquente. Comme le désordre, qui excitait l'indignation du réformateur, datait probablement de plus loin, le choix n'est pas difficile. Reste seulement la question de savoir quel peut avoir été l'effet plus ou moins durable de son intervention (comp. l'Histoire évangélique, p. 556), ce sur quoi nous ne sommes pas renseignés. Et en outre, le récit auquel nous serions disposé à donner la préférence en ce qui concerne la chronologie, nous devient un peu suspect, parce que la narration y fait entrer un élément qui lui est positivement étranger et sur la portée duquel l'auteur s'est trompé (voir ci-dessus p. 44)[1].

[1] Nous avons voulu juger de pareilles différences avec une entière impartialité. Il y aurait cependant un autre élément de conviction à jeter dans la balance. L'expulsion des marchands n'est pas le seul fait qui se trouve ici à une place autre que celle que lui assigne la relation antérieure. La même observation s'applique au surnom donné à

Si, à l'égard des faits récapitulés jusqu'ici, nous croyons que la critique s'est trop hâtée de conclure contre la valeur historique de la relation du quatrième évangile, il y en a pourtant quelques autres au sujet desquels on peut être tenté de formuler un jugement différent. Nous allons en relever les principaux.

Disons d'abord un mot des miracles compris dans le récit johannique. Nous n'ignorons pas que c'est là un sujet très-délicat, et dont l'examen rend la critique suspecte aux yeux de bien des personnes. Mais nous n'avons pas l'intention de discuter la puissance miraculeuse du Seigneur, laquelle, à notre avis, ne saurait être mise en question, et qui, pour notre évangéliste surtout, est un élément indispensable, une conséquence logique du principe même de sa théologie, et non pas seulement un fait, mais un axiome. Nous voulons uniquement comparer les miracles consignés dans son texte avec ceux mentionnés dans nos autres sources, pour voir s'il y a lieu d'en tirer des conclusions relativement au rapport qui existerait dans ce livre entre les faits et les idées.

L'auteur déclarant (chap. XX, 30) qu'il ne fait qu'un choix entre les nombreux actes extraordinaires de Jésus qu'il aurait pu raconter, nous ne trouvons rien à redire à ce qu'il n'en reproduise que les sept qui lui ont paru les plus remarquables. Sur ce nombre, il n'y en a que trois qu'il ait en commun avec les Synoptiques : la guérison de l'esclave du centurion, la multiplication des pains, et la marche sur le lac.

Pour ce qui est du premier de ces récits (Hist. évang., sect. 30), nous avons déjà rencontré quelques différences entre Matthieu et Luc. Ici il y en a d'autres. A la place de l'esclave se met le fils même de l'officier, dont la condition militaire n'est pas relevée. Selon les Synoptiques, cet homme, dans sa pieuse humilité, ne se croit pas digne de recevoir Jésus dans sa maison ; il exprime la conviction qu'un mot de sa bouche, prononcé à distance, suffira pour opérer la guérison du malade. Ici, au contraire, il invite Jésus à l'accompagner ; il le presse même, sans se laisser rebuter par l'apparent refus du Seigneur, dont les Synoptiques ne disent mot. Le motif pour lequel Jésus s'intéresse à cet homme, et qui est le trait le plus caractéristique dans l'autre récit, est ici passé

Pierre (Matth. XVI. Jean I), au discours qui remplace chez Jean (chap. VI) l'institution de la Cène, et même à la pêche de Luc V, qui se retrouve Jean XXI. A côté de ces différences chronologiques, il y en a d'autres analogues pour la détermination des localités.

sous silence. En revanche, l'accent est mis exclusivement sur l'élément miraculeux. C'est en vue de ce dernier que le fait est raconté (comp. ci-dessus page 46), si bien que nous n'apprenons que par les autres textes, et par la place assignée à cet incident (page 25), qu'il s'agit de la foi d'un homme étranger au judaïsme.

Les deux autres faits ne donnent pas lieu à des observations pareilles. Le fond de la narration est le même des deux côtés dans tout ce qui est essentiel. Nous signalons dans le commentaire (chap. VI) les quelques différences qui résultent de la comparaison des textes et nous y relevons ce qui peut nous faire voir que l'auteur apprécie le fait à un point de vue qui lui est propre. A cet égard, nous nous bornerons ici à faire remarquer que, de tous les miracles racontés dans les évangiles synoptiques, ces trois, les seuls que le quatrième mentionne également ou qu'il leur emprunte, sont les plus extraordinaires et les plus incompréhensibles : une guérison à distance, où le Seigneur ne voit pas même l'individu auquel il rend la santé ; une création subite de substances alimentaires dans une forme étrangère à la nature ; enfin, la suppression de la loi de la pesanteur, qui est l'une des bases de tous les rapports physiques de la matière. Encore faut-il ajouter que la présente forme du récit renchérit sur ce que nous avons lu ailleurs : d'un côté, en ce que l'auteur remplace les soucis bien motivés des disciples par la simple annonce du miracle, décidé d'avance dans un but indépendant des besoins de la foule ; de l'autre, en ce qu'à la marche d'un homme sur les eaux d'un lac, il se rattache ici le déplacement instantané d'un bateau.

Les quatre autres miracles, dont les Synoptiques ne parlent pas, sont : 1° le changement de l'eau en vin à la noce de Cana (chap. II) ; 2° la guérison soudaine d'un paralytique qui traînait son infirmité depuis près de quarante ans (chap. V) ; 3° celle d'un aveugle-né, qui était parvenu à un âge plus ou moins avancé sans avoir jamais vu la lumière du jour, et qui peut en jouir pleinement d'un moment à l'autre sans avoir besoin d'aucune précaution (chap. IX) ; enfin 4° le rappel à la vie d'un homme réellement mort et enterré depuis quatre jours et chez lequel il s'est produit déjà des symptômes de putréfaction (chap. XI). Des paralytiques auxquels l'usage de leurs membres est rendu, des aveugles dont la cécité vient à disparaître, des morts même qui reviennent à la vie, se rencontrent aussi dans les autres évangiles. Mais ici les circonstances dans lesquelles ces guérisons ont lieu, sont bien plus

étonnantes, et les obstacles à vaincre par la puissance réparatrice sont hors de toute proportion avec ce que les autres sources nous offrent d'analogue. Nous n'avons pas besoin d'insister sur ce que celles-ci ne contiennent rien de pareil au miracle de Cana. Mais ce n'est pas même cette apparente tendance à l'exagération, commune à tous ces récits, qui nous préoccupe pour le moment ; c'est plutôt la circonstance tout à fait inexplicable, que la tradition parvenue aux autres évangélistes aurait oublié tout juste ce qu'il y avait de plus extraordinaire, de plus glorieux, dans les actes de Christ, ce qui révélait le plus directement, le plus incontestablement sa puissance divine. Et pourtant les disciples doivent avoir été présents à Cana, à Jérusalem, à Béthanie, surtout dans ce dernier endroit, où l'auteur signale la présence d'un grand nombre de témoins (chap. XI, 19, 31, 36, 45; XII, 17), et plus spécialement la leur (chap. XI, 12 suiv.; XII, 1 suiv.), à l'entrée même de la semaine de la passion! Est-ce bien l'hypothèse du *but de compléter* qui expliquera cette différence? Cela n'aboutirait-il pas à dire que les Synoptiques étaient bien mal informés, ou qu'ils ont eu la main bien malheureuse dans le choix des faits qu'ils croyaient devoir transmettre à la communauté ou à la postérité? Et pourtant tout ce qu'ils nous ont conservé de maximes de Jésus porte le cachet de l'authenticité la plus patente, ce qui revient à dire qu'à cet égard ils ont puisé à la source la plus limpide qu'on puisse désirer. Ne serait-ce pas le cas de dire encore que, dans les récits du quatrième évangile, l'élément théologique, c'est-à-dire l'interprétation religieuse, spirituelle, mystique, qui les accompagne presque partout, et en vue de laquelle ils sont évidemment écrits, prévaut et domine, et que l'élément historique n'est là que pour lui servir de cadre, et a pu ainsi revêtir des formes plus particulièrement appropriées à ce but? En tout cas, la présence de cet élément théologique a dû déterminer et le choix des faits et la tendance de la narration, et ce rapport justifie de nouveau, et de la manière la plus éclatante, le titre que nous avons donné à cette partie de notre ouvrage[1].

[1] Il y a bien, dans ces récits, d'autres éléments encore qui ont provoqué des soupçons. Nulle part il ne s'agit de la foi des personnes sur lesquelles le miracle s'opère; les guérisons du paralytique et de l'aveugle ont lieu à Jérusalem et paraissent reproduire, dans des circonstances beaucoup plus extraordinaires, des faits analogues placés par les Synoptiques à Capharnaoum et à Bethsaïda. Dans l'histoire de Lazare, on est surpris de voir Jésus retarder son arrivée, dans le seul but d'opérer un miracle plus grand que la guérison d'un malade, etc.



Mais en dehors de cette classe de faits, auxquels on ne touche guère qu'au risque de voir condamner de prime abord toute espèce d'examen, il ne manque pas de traits historiques difficiles à faire accorder avec ce qui est dit dans les autres évangiles et où la vraisemblance ne nous paraît pas être du côté du quatrième.

Nous ne mentionnerons qu'en passant la contradiction entre la notice chronologique du chap. II, v. 1, et les quarante jours passés au désert, immédiatement après le baptême (Matth. IV, 1, etc.). Elle a causé beaucoup de soucis à nos prédécesseurs. Nous n'y attachons pas une très-grande importance, et en aucun cas nous ne la ferons valoir contre le quatrième évangile, parce que nous ne reconnaissons au récit de la tentation qu'un caractère purement didactique ou symbolique.

Nous n'insisterons guère davantage sur la différence des narrations concernant la vocation des premiers disciples. Le fait est que la manière dont elle est racontée Jean I, 35 suiv., ne s'accorde ni avec Matthieu IV, 18 suiv., ni avec Luc V, 1 suiv. Mais comme ces deux derniers auteurs eux-mêmes nous en ont conservé deux traditions difficilement conciliables, surtout quant à la fixation chronologique, leur témoignage ne peut être invoqué comme décisif. Les détails donnés par le texte johannique ont pu sembler reposer sur des souvenirs personnels ; aussi bien figurent-ils souvent au premier rang des arguments produits en faveur de l'authenticité du livre tout entier. C'est surtout l'introduction du personnage tant soit peu mystérieux de Nathanaël (dans lequel on a même voulu reconnaître l'apôtre Jean lui-même) qui a servi à corroborer cette présomption favorable. D'un autre côté cependant, nous ne saurions négliger cette circonstance que l'assertion de l'évangéliste concernant le surnom de Pierre, qui avait été donné au pêcheur Simon, dès cette première rencontre, est évidemment destinée à constater une prescience miraculeuse, tandis que d'après Matth. XVI, 17, ce fait s'est produit bien plus tard, à une tout autre occasion et dans des conditions on ne peut plus naturelles.

On pourrait aussi s'arrêter à la scène du dernier repas, où Jésus est représenté lavant les pieds de ses disciples, en leur enjoignant d'en faire autant à l'avenir les uns aux autres. On sait que les relations synoptiques ne disent rien de cet incident. Comme l'antiquité chrétienne n'a pas tenu compte de cette injonction, bien que tant d'autres formes symboliques ou locu-

tions figurées aient été prises au pied de la lettre, on a voulu en conclure que le fait lui-même ne s'est pas produit en réalité. Ce raisonnement ne me paraît pas très-solide. Car le quatrième évangile a existé en tout cas avant le milieu du second siècle et a été accepté dès lors comme un ouvrage apostolique. Rien n'empêchait donc de mettre l'exemple de Jésus en pratique, si l'on y avait vu autre chose que la recommandation, sous une forme symbolique, d'un devoir social.

Mais tous les éléments de la narration, au sujet desquels la critique a pu concevoir des doutes plus ou moins sérieux, ne se laissent pas défendre ou justifier avec la même facilité que ceux que nous venons de citer à titre d'exemples. Il y en a d'autres, surtout de ceux qui tiennent de plus près à l'enseignement théologique du livre, en face desquels il sera permis de faire des réserves.

Voici d'abord Jean-Baptiste. Le rôle qui lui est attribué ici est certainement de nature à frapper le lecteur qui a lu et médité ce que les autres narrateurs rapportent sur le compte de ce personnage. Chez ceux-ci tout est simple et naturel. Le prophète du désert, tout pénétré des idées et des promesses de ses grands modèles, reproduit, en les adaptant aux besoins de son temps, les exhortations, les menaces et les promesses suffisamment connues de ses auditeurs, et d'autant plus capables de faire sur eux une profonde impression qu'elles étaient déjà consignées dans les saintes écritures. Mais il ne franchit pas la limite du cercle d'idées dans lequel se renfermaient ses prédécesseurs. Lui aussi attendait la manifestation subite, glorieuse et décisive d'un Messie sauveur, et quand, à cet égard, il se voit trompé dans son attente, il ne peut réprimer ses doutes ; il demande avec impatience, peut-être dans le but de presser le dénouement, s'il faut en attendre un autre que celui sur lequel il avait d'abord fondé ses espérances. Dans l'autre relation, au contraire, tous les éléments de ce tableau, palpitant de vie et de vérité, disparaissent pour faire place au portrait d'un théologien chrétien, qui se rend l'organe de ce même enseignement métaphysique (chap. I, 15; III, 27 suiv.), lequel caractérise le livre tout entier, si bien qu'on pourrait croire que Jésus lui-même a emprunté au précurseur jusqu'à certaines formules symboliques que nous lui entendons prononcer ailleurs (chap. III, 29, comp. avec Matthieu IX, 15). Une pareille prédication faite au début même de l'histoire, si elle

était authentique, exclurait toute hésitation ultérieure. Aussi bien n'est-il pas question du message qui révélait le doute compromettant. Ce doute aurait nécessairement affaibli, neutralisé, que disons-nous, ruiné l'argument placé en tête du livre, comme la première et non la moindre preuve de la dignité supérieure de Jésus. On pourrait demander aussi pourquoi Jean continue son ministère après avoir montré du doigt à ses propres disciples celui dont il n'avait voulu qu'être le héraut? Mais il y a bien plus à dire. Ce n'est pas nous qui critiquons le portrait johannique du Baptiste. C'est le Seigneur lui-même, quand il déclare que le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui (Luc VII, 28 et parall.). Et si ce portrait a pu être idéalisé à ce point que les trois originaux se sont effacés à peu près complétement, dirons-nous que c'est la main d'un historien, fidèle interprète de ses propres souvenirs, qui a manié le pinceau?

Il y a encore un autre personnage dans l'histoire évangélique à l'égard duquel on ne peut guère se défendre d'un doute analogue, bien que le peu que nous sachions sur son compte, même par les autres narrateurs, reste pour nous en grande partie une énigme. C'est le traître Judas. Mais les difficultés que soulèvent ses relations avec Jésus sont singulièrement aggravées par ce qui en est dit dans le quatrième évangile. En effet, l'assertion que Jésus a connu et prédit longtemps d'avance (chap. VI,70) l'acte qui a valu à cet homme une si triste célébrité, complique la question relative aux rapports entre le maître et le disciple, au point qu'ils deviennent psychologiquement incompréhensibles, et la comparaison du passage cité avec deux autres (chap. XIII, 2, 27), loin d'éclairer la situation, n'aboutit qu'à nous faire apparaître le problème métaphysique de l'antinomie entre la prescience divine et la liberté de l'homme dans toute son effrayante insolubilité. Cela peut encore être de la théologie, mais ce n'est pas de l'histoire.

Nous ne saurions passer ici sous silence un fait capital qui, du reste, a déjà été implicitement produit plus haut. Les rapports de Jésus avec ses compatriotes sont représentés (chap. V-XI) d'une manière que nous ne saurions reconnaître comme conforme à l'histoire. L'hostilité est patente, ardente dès le début. On ne voit pas même comment elle naît. Et si par hasard, pour avoir une explication du fait, on voulait prendre texte de l'expulsion des marchands, il y aurait à répondre que Jésus n'a rien fait pour

gagner l'oreille du peuple, mais qu'il s'y est pris à dessein de manière à choquer un public nullement préparé pour la réformation qu'il avait en vue, laquelle aurait dû commencer tout autrement (Matth. XII, 19). Le fait est qu'il s'agit là tout aussi peu de réformation que d'histoire. Les autres évangiles nous représentent les masses comme pleines d'enthousiasme pour l'orateur populaire et pour le bienfaiteur des malades, tandis que les opposants sont en petit nombre. Ici, c'est le contraire. Ce fait devra encore être examiné à un autre point de vue.

Mentionnons encore la scène près de la fontaine de Jacob (chap. IV). Si l'on ne veut y voir qu'un récit historique, on est amené à croire que Jésus a eu hâte, dès le commencement de son ministère, de révéler sa dignité messianique à une simple paysanne samaritaine et aux gens de son village, et cela en présence de ses disciples, tandis que bien plus tard (Matth. X, 5) il enjoint à ceux-ci, par des motifs faciles à découvrir, de ne pas s'adresser à cette partie du public. Et longtemps après sa mort, lorsqu'il se fait des conversions dans la même contrée, indépendamment de la volonté des apôtres de Jérusalem, ceux-ci, tout étonnés, y délèguent deux des leurs pour constater un fait aussi inattendu. Et c'est même devant ce village samaritain que Jésus aurait dit à ses disciples : Je vous *ai* envoyés moissonner, etc.

Notre auteur, quand il veut parler des adversaires officiels de Jésus, se sert habituellement de la formule : les chefs des prêtres et les pharisiens (chap. VII, 45 ; XI, 47, 57 ; XVIII, 3), comme si ces derniers avaient été un corps constitué à l'instar des premiers, des membres ecclésiastiques du Sanhédrin. On a de la peine à comprendre une pareille conception chez un écrivain qui devait connaître la constitution de son pays, et savoir distinguer entre les partis et les autorités. Ni Marc ni Luc ne se sert de cette formule ; ils en emploient une autre qui correspond exactement à la composition de la cour suprême (Marc VIII, 31 ; XI, 27. Luc XX, 1 ; XXII, 2, etc.). Dans les textes johanniques, c'est donc encore l'idée du judaïsme pharisaïque, repoussant la révélation de la grâce et de la vérité, et non la réalité historique, qui a dicté le choix des termes.

Une remarque analogue peut se faire à propos de ce qui est dit (chap. XVIII, 3, 12) de l'arrestation de Jésus. Les Synoptiques la font opérer très-naturellement par des gens au service du pontife, conduits et commandés par Judas. Le quatrième évangile

met sur pied *la* cohorte avec son colonel. Ce serait toute la garnison romaine de Jérusalem. Nous pensons qu'il n'a pas voulu dire cela, mais un écrivain qui est censé avoir été si souvent à Jérusalem, pouvait-il à ce point se tromper sur les termes? (Comp. Actes XXI, 31.)

Nous signalerons encore en passant l'histoire de la résurrection de Jésus et de ses diverses apparitions. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Pour le moment, nous nous contenterons de dire que si le récit johannique doit faire autorité, comme provenant d'un témoin oculaire, d'un disciple immédiat, ceux de Matthieu et de Marc (texte authentique) sont controuvés et ne peuvent plus jeter aucun poids dans la balance. Mais ce n'est pas ici le cas de poser des conclusions.

VIII.

On voit par ces divers éléments de l'histoire, où il y a lieu de comparer entre eux les textes de nos quatre sources, qu'il s'y fait remarquer des divergences assez notables, qu'il est aujourd'hui impossible d'écarter par le silence ou par des phrases en l'air, et soulevant des questions qui ne sont pas sans gravité. Naguère encore, quand on n'osait plus les nier, on sacrifiait assez volontiers l'autorité des Synoptiques, même celle de Matthieu, pour faire partout prévaloir celle de Jean, dont le témoignage était regardé comme le seul direct et immédiat. Cette préférence se basait en grande partie sur la sympathie qu'on éprouvait pour ce disciple, distingué par le Maître lui-même, et dont la figure se dessinait ici plus nettement que celle des autres, bien qu'un peu mystérieusement. Elle se basait aussi sur l'intérêt qu'avait la théologie, depuis les Pères et les réformateurs jusqu'à nos jours, d'assurer l'authenticité de l'enseignement johannique, sur lequel, en fin de compte, se fondait le dogme chrétien quant à ses éléments métaphysiques. Depuis quelque temps, le courant des idées a pris une autre direction dans la sphère des études critiques, et on s'est laissé aller à une appréciation qui aboutissait à l'opinion opposée. Nous croyons avoir prouvé qu'il y a là une certaine exagération, que toutes les instances qu'on a produites contre la parfaite crédibilité des récits johanniques ne sont pas également concluantes, et qu'à cet égard on fera bien de suspendre son jugement. Mais

surtout on ne perdra pas de vue que les plus grands théologiens de tous les siècles ont instinctivement compris que le centre de gravité de cet ouvrage n'est pas dans les faits matériels qu'il allègue, mais dans les idées qu'il y rattache.

Quoi qu'il en soit, il se présente ici encore une autre remarque, assez intéressante ce nous semble, et qui servira peut-être à poser le problème d'une manière plus nette. La différence dans certains détails de l'histoire n'est pas toujours de nature à créer des embarras réels ou à faire naître des doutes sérieux relativement à l'authenticité des faits en général. D'un autre côté, l'identité ou la ressemblance de ces mêmes faits, d'après les deux sources, ne prouve pas nécessairement que le dernier écrivant aurait eu besoin de les puiser dans les livres de ses devanciers. Au contraire, on a toujours pu considérer son récit comme une confirmation directe et péremptoire, de la part d'un témoin oculaire, de ce que la simple tradition avait pu fournir aux Synoptiques. Mais ce rapport changerait d'une manière très-notable, si une étude plus approfondie devait prouver que les matériaux historiques, mis à profit par l'auteur du quatrième évangile, ne lui ont pas été fournis exclusivement par sa mémoire ou par la tradition des églises, mais par des rédactions antérieures, spécialement par nos trois premiers évangiles. Car si une pareille étude devait aboutir à reconnaître un rapport de dépendance, il n'est pas probable qu'on se déciderait à revendiquer la supériorité, en tout état de cause, pour celui que l'antiquité même a toujours regardé comme le dernier venu.

D'après ce qui a été dit plus haut sur le but particulier du quatrième évangile, et sur le point de vue duquel la personne et l'histoire de Jésus nous y sont représentées, on pourrait s'attendre à ce que, en dehors des faits principaux, il n'y eût qu'un bien petit nombre de points de contact entre ce livre et les autres qui traitent le même sujet. Ce serait une erreur. A y regarder de près, les passages qu'on peut appeler parallèles, c'est-à-dire où les mêmes pensées sont reproduites des deux côtés, et où les récits mentionnent les mêmes circonstances, sont on ne peut plus nombreux. Cela modifie, en partie du moins, l'impression première qui s'imposait au lecteur dont l'attention était fascinée par la tendance et la couleur de l'ensemble. Il n'y a là rien de surprenant. Le théologien auteur du quatrième évangile travaille en général sur les mêmes données que ses prédécesseurs. Si en maint endroit son

texte présente avec le leur des ressemblances frappantes, qui vont quelquefois jusqu'à l'identité, cela ne prouve pas d'emblée qu'il ait dû s'aider de leurs écrits, et y puiser des renseignements qui autrement lui auraient manqué. Tant que la question n'est posée que d'une manière générale, on peut toujours dire que l'apôtre Jean a été l'un de ceux qui les premiers ont pu mettre en circulation, soit des paroles de Jésus, soit des anecdotes de sa vie publique, de sorte que ce serait à lui aussi que nous pourrions faire remonter la forme sous laquelle les unes et les autres nous reviennent dans la rédaction synoptique. Ce n'est pas par des considérations aussi superficielles que la vraie nature des rapports d'analogie, dont nous venons de parler, pourra être reconnue et appréciée.

Le texte des Synoptiques prouve surabondamment que la première génération de chrétiens avait connaissance et était en possession d'un nombre considérable de maximes du Maître, de mots isolés qui s'étaient gravés dans la mémoire des auditeurs immédiats, et qui depuis, par la même raison, se sont conservés jusque dans les sphères où l'on n'avait pas l'habitude ou l'occasion de s'édifier par la lecture. Si de pareils éléments se rencontrent assez fréquemment et chez les Synoptiques et dans le quatrième évangile, cela ne saurait donc trahir un rapport de dépendance de celui-ci à l'égard des autres. Pour citer des exemples, nous n'avons que l'embarras du choix[1]. En comparant attentivement ces divers passages, on constate que l'identité n'est pas toujours absolue, soit que l'évangéliste les insère dans un autre contexte, soit qu'il leur donne une portée directement théologique et conforme à l'esprit général de son livre. Ce fait rentre dans la catégorie de ceux que nous avons signalés dès l'abord. Cela se voit surtout aussi dans le discours prêté à Jean-Baptiste (chap. I, 27 suiv.), où l'auteur, tout en reproduisant une parole acquise

[1] Chap. XII, 25 (Matth. X, 39. Luc XVII, 33); XIII, 16; XV, 20 (Matth. X, 24); XIII, 20 (Matth. X, 40); IV, 44 (Luc IV, 24. Marc VI, 24); IV, 35 (Matth. IX, 37); IX, 40 (Matth. XV, 14); XII, 36 (Luc XVI, 8); XIII, 34 (Matth. XXII, 39); III, 3 (Matth. XVIII, 3); XVI, 2 (Matth. XXIV, 9); XX, 23 (Matth. XVI, 19; XVIII, 18); VII, 37 (Luc VI, 21); XVI, 32 (Matth. XXVI, 31). Peut-être n'ira-t-on pas trop loin en mettant en regard, dans le même ordre d'idées, chap. X, 1 avec Matth. VII, 14; chap. IV, 14 et VI, 35 avec Matth. V, 6; chap. VIII, 12 avec Matth. V, 14; chap. I, 18 et VI, 46 avec Matth. XI, 27 et Luc X, 22; chap. XIII, 3 avec le même passage, etc.

à l'histoire, la met dans un rapport intime avec sa propre théologie.

La même observation s'applique à certaines citations scripturaires qui se retrouvent aussi chez les autres narrateurs, par ex. chap. XII, 14 (Matth. XXI, 5) ; VII, 42 (Matth. II, 5) ; XIX, 24 (Matth. XXVII, 35, texte vulgaire) ; I, 23 (Matth. III, 3). Mais on aurait tort sans doute de conclure de ces coïncidences que le dernier écrivant a tout simplement emprunté ces citations à des textes plus anciens. Car il en donne encore d'autres qui ne se rencontrent que chez lui (chap. III, 14 ; VI, 45 ; VII, 38 ; X, 35 ; XII, 38 suiv.; XIII, 18 ; XV, 25 ; XIX, 28, 36 suiv.), et du reste l'usage des premiers chrétiens, conforme en cela à celui des Juifs, était de rechercher avec prédilection, et souvent sans discernement, dans les écrits de l'Ancien Testament, les passages qui semblaient se rapporter soit aux espérances populaires, soit aux événements dont on venait d'être témoin.

Tout ce qu'il y aurait à dire au sujet de ces prétendus emprunts, dans un sens autre que celui que nous croyons pouvoir recommander, c'est que, si la ressemblance plus ou moins grande dans la rédaction des passages empruntés à l'Écriture peut s'expliquer par l'usage de la traduction grecque généralement connue et acceptée, il n'en est pas de même à l'égard des maximes de Jésus; lesquelles, dans l'origine, ont dû être proposées dans la langue du pays, de sorte que les coïncidences dans leur forme grecque, la seule que nous connaissions, peut paraître trahir des rapports plus directs que ceux de la simple tradition.

Ceci s'applique aussi à certains récits communs à tous nos évangiles ou à plusieurs d'entre eux. Car dans l'exposition d'un fait, dont la substance seule était donnée, et dont le libellé devait se ressentir du style individuel de chaque rédacteur, une analogie plus ou moins remarquable semble accuser un rapport de dépendance, comme nous l'avons fait voir d'une manière irrécusable dans nos études sur les trois évangiles synoptiques. Or, il se trouve, dans le quatrième, des passages à l'égard desquels on a cru pouvoir rappeler ce principe. Nous citerons comme exemples ce qui est dit de Joseph d'Arimathée (chap. XIX, 38 suiv. Matth. XXVII, 57 suiv.), la manière dont les Juifs expriment leurs doutes relativement à la personne de Jésus (chap. VI, 42. Luc IV, 22), les paroles adressées au paralytique (chap. V, 8 suiv. Marc II, 9 suiv.), certains éléments de l'histoire de la multiplica-

tion des pains et de la marche miraculeuse sur le lac (chap. VI, 7, 20. Marc VI, 37, 50), le récit de la purification du temple (chap. II, 14 suiv. Matth. XXI, 12 suiv.), les cris proférés par la foule lors de l'entrée de Jésus à Jérusalem (chap. XII, 13. Marc XI, 9. Luc XIX, 38), avec quelques autres incidents de la même scène. Voyez encore chap. IX, 6 (Marc VIII, 23); XVIII, 11 (Matth. XXVI, 42, 52) ; XIX, 31 (Marc XV, 42), etc.

Nous ne voulons pas exagérer la portée de pareilles coïncidences dont (nous le répétons) la force réside plutôt dans la rédaction grecque que dans le fond historique, et qui, pour la plupart, ne présentent que des analogies partielles en ce qu'elles rappellent en même temps le caractère tout particulier de la relation johannique. Mais nous ne pouvons nous dispenser de nous arrêter encore à d'autres passages qui semblent prouver que l'auteur, en écrivant, avait en vue, non pas simplement l'histoire évangélique en général, telle que la tradition orale pouvait l'avoir mise à la disposition de tout le monde chrétien, mais une relation écrite déjà connue de ses lecteurs. Ainsi Matthieu (chap. IV, 12) et Marc (chap. I, 14) nous disaient que Jésus n'inaugura son ministère public qu'après l'incarcération de Jean-Baptiste. Luc, sans insister sur ce point chronologique, ne les contredit pas. Notre texte (chap. III, 22 suiv.; IV, 1 suiv.) dit explicitement le contraire, et il le dit de manière qu'on voit qu'il veut corriger une assertion produite ailleurs. En effet, il ajoute: *Car* Jean n'avait pas encore été jeté en prison. L'emploi de la conjonction ne s'explique, à ce qu'il semble, que par le besoin de rectifier une relation antérieure et qui pouvait avoir accrédité une autre combinaison[1]. La différence est d'une importance minime pour l'histoire ; aussi ne la mentionnons-nous que pour autant qu'elle peut servir à nous éclairer sur la question des rapports entre nos divers évangiles. Quand notre auteur insiste sur ce que la guérison du fils du centurion fut le *second* miracle de Jésus (chap. IV, 54), on ne peut s'empêcher de se rappeler que Luc (chap. VII) lui assigne une tout autre place. Dans l'histoire de Jean-Baptiste il y a encore un autre élément qui nous conduit au même résultat. C'est la manière dont le prophète parle de la révélation qu'il dit

[1] Si le sens de la relation synoptique devait être (comme on l'a pensé) que Jésus se rendit en Galilée pour éviter un danger pareil à celui qui venait de frapper le Baptiste, cela prouverait implicitement qu'il enseignait déjà auparavant, comme cela est dit dans le quatrième évangile, et donnerait encore plus de poids à la correction.



avoir reçue au sujet de Jésus (chap. I, 32): «J'ai vu l'esprit descendre du ciel comme une colombe.» Le mot, avec certains changements que nous ne relèverons pas ici, se rencontre chez tous les quatre narrateurs. Mais il est à remarquer que le quatrième ne dit pas un mot du baptême de Jésus. Comme évidemment il ne veut pas nier ce fait suffisamment constaté pour tout le monde, nous sommes amenés à penser qu'il s'en rapporte à cet égard à ce que ses lecteurs sont censés savoir, pour n'en relever que la portée théologique. Mais c'est à cet égard qu'il donne à son récit une forme différente de celle des autres, et la manière dont il introduit les éléments qui lui sont communs avec ses devanciers indique qu'il s'en rapporte à une source écrite qui en parlait dans les mêmes termes. Voici un troisième passage qui donnera lieu à une observation toute semblable. Chap. XVIII, 13 l'auteur dit de Jésus arrêté à Gethsémané : On l'emmena d'abord chez Annas. Ce mot *d'abord* a tout l'air d'être là parce que Matthieu (chap. XXVI, 57) avait dit qu'il fut conduit directement chez Caïphas (les deux autres textes ne donnent pas de nom). Les commentateurs sont aujourd'hui d'accord à donner ici la préférence à Jean. Il n'en reste pas moins vraisemblable que sa phrase signale l'existence d'une relation différente, que nous ne saurions nous représenter comme un simple *on dit* transmis oralement.

S'il y a lieu d'admettre que l'auteur a voulu rectifier quelques-uns des récits de ses devanciers, il y a lieu de s'étonner qu'il ne revient nulle part à ceux dont les fils de Zébédée et Pierre ont été seuls témoins et qui auraient eu besoin d'éclaircissements. Nous avons ici principalement en vue la scène de la transfiguration, qui laisse beaucoup à désirer dans les trois textes qui en parlent, surtout en tant qu'il s'agit du rapport entre le fait et la conversation qui s'y rattache.

Ne dirait-on pas aussi que la mention fréquente de nombreux miracles que Jésus opérait partout (chap. II, 23 ; IV, 45 ; VI, 2 ; X, 32 ; XII, 37) implique la supposition que les lecteurs pouvaient en connaître les détails par des relations répandues dans le public?

Si ces quelques exemples sont de nature à exciter notre attention, sans avoir la force probante qui nous permettrait d'en tirer des conclusions péremptoires, il y a un autre fait qui la réclame bien davantage. C'est que dans une série de détails, en partie insignifiants, en partie essentiels, l'évangile johannique se trouve côtoyer celui de Luc à l'exclusion des deux autres. On peut en

relever les preuves en plusieurs endroits, mais nous ne voulons mentionner ici que des textes où tous les quatre nous offrent les moyens de la comparaison. Prenons l'histoire de la passion, et signalons-y une série d'éléments où les deux auteurs que nous venons de nommer, s'accordent quelquefois jusqu'à l'identité de la phraséologie, sans que ce parallélisme s'étende aux deux autres. Le diable entre dans l'âme du traître, chap. XIII, 27 (Luc XXII, 3); Pierre déclare vouloir mourir pour Jésus, chap. XIII, 37 (Luc XXII, 33) ; Jésus lui prédit son reniement *pendant* le repas, chap. XIII, 38 (Luc XXII, 34) ; le premier interrogatoire a lieu pendant la nuit, chap. XVIII, 28 (Luc XXII, 66) ; trois fois Pilate déclare publiquement qu'il trouve Jésus innocent, chap. XVIII, 38 ; XIX, 4, 6 (Luc XXIII, 4, 14, 20) ; la flagellation est représentée comme une punition suffisante, une espèce de concession faite à la populace, chap. XIX, 1 (Luc XXIII, 16), tandis qu'en vérité, selon la coutume romaine, elle faisait partie du supplice capital (Matth. XXVII, 26. Marc XV, 15) ; les Juifs portent l'accusation sur le terrain politique, chap. XIX, 12 (Luc XXIII, 2, 5) ; une inscription en trois langues est attachée à la croix, chap. XIX, 20 (Luc XXIII, 38, texte vulgaire) ; le tombeau est décrit en termes identiques, chap. XIX, 41 (Luc XXIII, 53) ; Pierre court au sépulcre, chap. XX, 3 (Luc XXIV, 12, texte vulgaire) ; l'attouchement des plaies, chap. XX, 25 (Luc XXIV, 39) ; enfin, *toutes* les apparitions du ressuscité ont lieu à Jérusalem. Nous ajouterons encore que dans la nomenclature des douze apôtres, au seul endroit où les sources donnent des noms différents, il y a accord parfait entre Jean et Luc, chap. XIV, 22 (Luc VI, 16).

Nous avons prouvé ailleurs (Hist. évang., p. 78 suiv.) que l'histoire de la passion et de la résurrection du Seigneur nous a été transmise d'après plusieurs types différents, et que notamment la relation de Luc est absolument indépendante de celle de Marc, que nous lui voyons suivre partout ailleurs où la comparaison est possible. Voilà maintenant, à côté d'un grand nombre de différences (additions, omissions et substitutions) entre le troisième et le quatrième évangile, différences que fera ressortir le tableau synoptique joint à notre commentaire, une série assez notable d'éléments où l'accord entre ces deux livres est d'autant plus remarquable qu'il n'existe pas entre eux et les deux autres. Si, dans nos recherches sur les évangiles synoptiques, nous avons pu nous croire autorisé,

avec l'immense majorité des critiques contemporains, à conclure d'un pareil accord à un rapport de dépendance, ce critère sera-t-il applicable au cas que nous avons devant nous? On l'a pensé, surtout aussi parce qu'il ne s'agit là pas seulement de faits, mais souvent aussi des termes de la rédaction. Resterait à savoir de quel côté est la priorité. Quoi qu'on en dise, nous ne savons rien de précis sur la date de la composition ni de l'un ni de l'autre de ces deux évangiles, et par conséquent les matériaux rassemblés dans ce qui précède ne nous mettent pas encore en mesure de résoudre le problème.

Voici cependant un dernier passage auquel nous devons nous arrêter un instant, parce qu'il semble être beaucoup plus instructif que tous les autres. C'est l'histoire de l'onction de Jésus par une femme (chap. XII). Une histoire plus ou moins semblable, mais pourtant aussi passablement différente, est racontée par les trois autres évangélistes (Matth. XXVI. Marc XIV. Luc VII). Luc ne connaît ni la femme ni l'endroit où la scène s'est passée, et qu'il paraît placer en Galilée, mais il dit que c'était une pécheresse, une personne mal famée, et qu'elle survint pendant que Jésus était à table chez un pharisien nommé Simon, qu'elle s'approcha sans mot dire, en versant des larmes qui coulèrent sur les pieds du Maître, et qu'elle essuya ensuite avec ses cheveux, pour finir par oindre les pieds avec de l'huile parfumée qu'elle avait apportée dans un vase d'albâtre. Matthieu et Marc ne connaissent pas non plus la femme, mais ils ne disent pas un mot qui fût à son désavantage, et les personnes présentes à la scène, qui se passe à Béthanie chez un certain Simon dit le lépreux, quelques jours seulement avant la passion, ne trouvent rien à critiquer, si ce n'est l'inutile profusion d'une denrée si précieuse versée ici sur la tête de Jésus. La divergence est tellement grande, que l'unique élément que les deux récits ont de commun, c'est une femme qui verse de l'huile; aussi bien nous avons dû regarder les deux relations comme portant sur des faits foncièrement différents. Ce qui a surtout déterminé notre conviction, ce sont les paroles prêtées à Jésus dans cette occasion. Elles ont un caractère absolument différent, mais parfaitement conforme à chacune des deux situations, et portent à un si haut point le cachet de l'authenticité, qu'il est à la fois impossible de sacrifier l'une à l'autre et de les amalgamer comme se rapportant au même fait. (Voyez l'Hist. évang., sect. 33 et 108.) Hé bien, l'auteur du quatrième évangile nous donne une

troisième version. Il supprime Simon le lépreux, pour mettre la scène dans la maison de Lazare et de ses deux sœurs. C'est l'une d'elles, Marie, qui a versé l'huile. Tous les autres détails principaux, y compris les paroles de Jésus, sont conformes au récit de Marc, seulement la critique de l'acte est ici mise dans la bouche du voleur Judas. L'identité avec le texte de Marc va jusqu'à l'emploi d'un mot grec inconnu, par lequel ce premier rédacteur a voulu désigner la nature de l'huile. En revanche, le dernier emprunte à Luc le fait que l'huile fut versée sur les pieds et non sur la tête, et que les pieds furent ensuite essuyés avec les cheveux. On peut ajouter qu'il dit encore que Marthe *servait* à table, détail sans importance, mais qu'on lit également chez Luc (chap. X, 40). Si notre auteur doit faire autorité, les autres récits sont condamnés, comme ne représentant qu'une tradition très-appauvrie chez les uns, et tout à fait mal renseignée chez le troisième ; mais il restera toujours que le dernier a écrit en vue de ses prédécesseurs, dont il a même copié les termes. Si, au contraire, on tient à maintenir la diversité des deux faits, et l'authenticité des deux discours de Jésus, la confusion [1] sera dans le texte johannique ; mais alors la question qui fait l'objet du présent paragraphe est jugée [2].

IX.

Ce que nous venons de dire, relativement au rapport qui existe entre le quatrième évangile et les trois premiers, n'est peut-être pas d'une évidence parfaite. Mais le fût-il, cela pourrait-il servir à la solution d'une autre question à laquelle nous allons passer ? On se demande à quelle *époque* cet évangile peut ou doit avoir été écrit. Or, il sera facile de montrer que le fait de sa postériorité

[1] On sait que la tradition catholique a si bien consacré cette confusion, qu'elle identifie non seulement la sœur de Lazare avec la pécheresse, mais toutes les deux avec la Magdeleine, qui a eu ainsi l'honneur de devenir la patronne des femmes repenties. Cette combinaison prouve qu'on a cru (ou dû) la voir recommandée, quant au fond, par l'évangéliste. Le Fèvre d'Étaples a été censuré par la Sorbonne pour avoir voulu montrer qu'elle reposait sur une erreur.

[2] Dans mes ouvrages précédents, j'ai cru pouvoir maintenir l'indépendance du quatrième évangile à l'égard des textes synoptiques. J'ai dû me ranger à l'avis contraire, qui est aujourd'hui partagé par ceux-là même qui du reste adoptent les opinions traditionnelles.

étant admis, cela ne nous avancera pas grandement. Car d'abord nous ignorons à quelle époque les évangiles synoptiques ont été composés, ou du moins quand ils ont reçu la forme définitive sous laquelle ils nous sont parvenus, et ensuite nous n'avons aucun moyen de déterminer le laps de temps qui a pu s'écouler entre ce moment et celui qui aurait vu apparaître le nôtre. Comme les textes n'offrent pas le moindre indice direct à cet égard, pas même la plus lointaine allusion sur laquelle on pût baser une conjecture tant soit peu plausible, nous en sommes réduits à des appréciations générales qui n'arriveront jamais à un degré d'évidence telle, qu'elles couperaient court à tous les doutes et feraient taire toute opinion dissidente.

En effet, que peut-on conclure, par exemple, du mot consigné dans le quatrième chapitre, où Jésus dit qu'il *viendra* un temps où l'on n'adorera plus à Garizîm ni à Jérusalem? En dérivera-t-on la certitude que l'évangile a été écrit avant la destruction du temple? Mais l'évangéliste ne pouvait-il pas rapporter ce mot historique encore après la ruine de la ville? Et y avait-il donc encore un culte sur le mont Garizîm lorsque Jésus prononça ce mot? Ou bien ce même mot, comme d'autres l'ont insinué, peut-il servir à prouver que le temple n'existait déjà plus? Mais cela reviendrait à dire que Jésus n'a pas pu parler ainsi longtemps avant la catastrophe. Ne dit-il pas au fond la même chose en d'autres termes, Marc XIV, 58? Et ce mot de Caïphas, qui déclare que, si on laisse faire, les Romains viendront mettre fin à l'existence nationale (chap. XI, 48), prouve-t-il qu'une phrase pareille n'a pu être écrite qu'après que les Romains furent venus réellement? Quand on allègue cet autre passage: J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie (chap. X, 16), cela nous en apprend-il davantage? Il y a eu des païens convertis en nombre, voire des églises entières de Grecs, bien avant la fin de la première génération. Et si Jésus prédit les persécutions qui frapperont les siens (chap. XVI, 2), cette prédiction a-t-elle donc tant tardé à s'accomplir? Enfin, cette même perspective ne se trouve-t-elle pas, pour ainsi dire, à chaque page de tous nos évangiles?

Nous avons produit ces exemples pour faire voir que ce n'est qu'à défaut de toute indication précise qu'on a pu se rabattre sur des textes aussi peu faits pour résoudre le problème chronologique. Aussi bien de tout temps l'opinion relative à l'époque de la rédaction de cet évangile dépendait de ce qu'en avaient

pensé les anciens à partir de la fin du second siècle. On sait qu'ils l'ont supposé écrit dans les dernières années du premier. On a accepté cela, sans autre examen, comme un fait acquis à l'histoire, et de nos jours encore on jette dans la balance ce prétendu témoignage, auquel on accorde d'autant plus de crédit, que c'est après tout le seul argument palpable qu'on ait à produire. Il s'agit de voir sur quoi il repose. Or, il nous semble qu'il n'est point difficile d'en constater l'origine. Car, quant à une tradition qui aurait conservé jusqu'à la date précise d'un fait littéraire rentrant dans la sphère biblique, on n'en a pas d'autre exemple, et la chaîne de cette tradition qu'on refait, avec une parfaite ingénuité, au moyen de l'intercalation d'un seul nom propre entre l'évangéliste et le premier écrivain qui la rapporte, trahit par cela même son peu de solidité. Le quatrième évangile et l'Apocalypse étaient censés avoir le même auteur. Ce n'est pas le moment d'examiner cette opinion ; nous voulons seulement faire remarquer que ces deux ouvrages, eussent-ils cette commune origine, seraient certainement séparés par un intervalle plus ou moins considérable. Mais c'est précisément ce que la tradition ne reconnaît pas. Elle les rapproche l'un de l'autre autant que cela est possible, et comme elle croit pouvoir établir la date de l'Apocalypse, elle s'imagine avoir trouvé en même temps celle de l'évangile. L'Apocalypse a été écrite à Patmos. Jean a été relégué dans cette île comme martyr (d'après la fausse interprétation du passage chap. I, 9) ; il l'a été par l'empereur Domitien[1], lequel, d'après la même tradition, avait vainement essayé de le faire périr par le poison (Marc XVI, 18), et dans l'huile bouillante. Avec ces données à la fois légendaires et incomplètes, on arriva finalement à fixer la composition du quatrième évangile à l'an 96, avec tout autant de certitude ou de naïveté que l'on s'arrêtait à l'an 38 pour le premier. Voilà la conclusion, réputée irréfragable, qui s'est stéréotypée dans le cours des siècles et qu'on peut trouver aujourd'hui encore dans les livres populaires et dans maint ouvrage à prétentions plus élevées. On est conservateur à ce prix-là. Les Pères ont été des hommes très-dignes de respect à maint égard ; mais ils n'avaient aucun moyen, ni ne se sentaient aucun besoin de faire de la critique historique. Dans la plupart des cas, il leur suffisait qu'une

[1] Ceux de nos commentateurs modernes, qui se défient de toute critique, tiennent à ce nom, quoique les Pères ne soient nullement d'accord à ce sujet.

chose eût été dite une fois par un membre de l'Église, pour qu'ils l'acceptassent, sauf à l'enrichir de détails tout aussi bien fondés.

Nous avons déjà insinué plus haut, à une autre occasion, combien peu cette légende est favorable à la thèse de l'authenticité de l'évangile johannique. Car elle revient à dire que l'auteur était nonagénaire quand il l'a écrit. Or, ceci est chose fort peu probable, quand on considère la nature du livre, la netteté de l'intelligence qui se révèle dans la conception de son plan, l'élévation des idées et la chaleur des sentiments qui s'y reflètent à chaque page. L'impression qu'on en reçoit est, du reste, en contradiction avec cet autre élément de la légende johannique, qu'on trouve chez les mêmes anciens auteurs, et qui nous peint l'apôtre dans sa vieillesse comme en en ressentant les effets, quant à sa vie spirituelle, tout autant que d'autres hommes qui dépassent la limite ordinaire de l'existence terrestre. Nous ne faisons donc aucun fond sur cette tradition patristique concernant la date de l'évangile. Si elle était fondée, elle serait plutôt un argument direct à faire valoir contre son origine apostolique [1]. Si cette origine doit être maintenue, le livre est certainement plus ancien qu'on ne l'a pensé. Et c'est là ce qu'admettent aujourd'hui les critiques qui plaident pour l'authenticité, tout en restant indépendants de la tradition.

C'est donc à des considérations d'une nature plus ou moins abstraite que se réduira la question chronologique, laquelle, comme nous venons de le voir, ne peut en aucun cas se résoudre par des dates précises quelconques. Mais nous n'aurons pas besoin de dire que, sur ce terrain, il n'est pas bien facile d'arriver à des arguments décisifs et dont tout le monde serait forcé de reconnaître la force probante. Ceux qui les produisent, dans l'un ou l'autre sens, peuvent aisément se persuader qu'ils ont satisfait aux exigences de la logique; la critique impartiale se bornera à les enregistrer en abandonnant à chacun d'en faire tel usage qu'il lui conviendra.

Un critère beaucoup préconisé de nos jours, c'est la marche progressive du développement de l'idée chrétienne, aboutissant à la formation du dogme catholique officiel. D'après cela, on croit

[1] Si quelqu'un voulait conclure du passage Apoc. XXI, 14, que tous les douze disciples étaient morts avant la destruction de Jérusalem, nous ne voyons pas comment on prouverait le contraire. Mais nous ne voulons pas faire usage de cet argument.

pouvoir arriver à une fixation assez sûre, si ce n'est de la date précise de chaque livre du Nouveau Testament, du moins de l'ordre dans lequel ils auraient été composés l'un après l'autre. Or, personne ne niera que les germes de la théologie de l'Église se retrouvent dans nos livres apostoliques, et qu'il a fallu du temps et du travail pour leur donner la forme sous laquelle ils nous apparaissent, comme fruits mûris, chez les écrivains de la dernière moitié du second siècle. La différence entre ce résultat et le point de départ saute aux yeux, et ce n'est que la plus étrange des illusions qui a pu donner à nos théologiens du seizième siècle la naïve conviction qu'ils ne faisaient que maintenir, à l'égard des dogmes métaphysiques, l'enseignement pur et simple de Jésus et de ses premiers disciples. C'est ce fait incontestable de l'évolution des idées qui a engagé les critiques modernes à scruter les textes, pour y découvrir et constater jusqu'aux moindres différences, réelles ou apparentes, dans la manière de concevoir et d'exprimer les principes élémentaires et constitutifs de la théologie chrétienne. Nous ne voyons pas quel mal il y a dans ces études, qui ont fait jeter les hauts cris en France, quand parut notre ouvrage sur l'histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. On finit cependant par comprendre que ce n'était pas le christianisme qui était mis en question, mais seulement la fable convenue de l'accord parfait entre les simples paroles du Seigneur et les formules de nos savantes confessions de foi. Nous avons vu depuis des écrivains français très-conservateurs rechercher, par exemple dans les épîtres pauliniennes, les symptômes d'une évolution de la pensée de l'apôtre, et parler ainsi de périodes dans l'élaboration du système d'un seul et même auteur. A plus forte raison sera-t-il possible de faire des découvertes analogues quand il s'agit d'auteurs différents et qui n'ont pas tous été exactement contemporains. L'histoire du dogme commence avec le dogme même.

Mais est-il bien nécessaire, quand il s'agit d'auteurs différents, de conclure, de la diversité des idées, des nuances même dans la conception d'une théorie, à une absolue priorité de l'une? Est-il donc impossible qu'à une même époque, et surtout dans des milieux différents, il se produise des conceptions différentes aussi, les unes plus avancées, plus élevées, plus nouvelles que les autres? N'y a-t-il jamais eu des hommes qui ont devancé leurs contemporains, et après lesquels des théories ou des croyances plus arriérées, ou du moins plus anciennes et plus populaires, ont

persisté et se sont encore affirmées dans la littérature? Les génies créateurs peuvent aussi être contemporains les uns des autres, et nous avons de la peine à nous persuader qu'un ouvrage qui, en comparaison de la plupart, ou même de la totalité de ceux avec lesquels on peut lui supposer des rapports directs, révèle un véritable progrès, ou une supériorité de vues, ou enfin une conception plus nette de certaines idées d'ailleurs familières à son siècle, soit par cela même, et par cela seul déjà, le plus récent de tous. Qu'on songe donc que dans ces anciens temps, et surtout au sein d'une société pour laquelle les besoins littéraires étaient bien la dernière des préoccupations, les livres ne se répandaient pas comme de nos jours, où tant d'organes de la publicité font immédiatement connaître toutes les nouveautés, d'un bout à l'autre du monde civilisé. Nous insistons sur cette considération, parce que le point de vue opposé domine de nos jours dans l'école critique. Nous estimons même qu'il a fait fortune parce qu'il est d'une application extrêmement facile, et qu'il se fonde, en dernière analyse, sur un fait que nous sommes loin de contester, savoir que l'histoire du dogme chrétien, à partir de l'époque où il s'est formé une théologie ecclésiastique, et surtout en Orient, constate en effet une marche progressive, une évolution régulière et rationnelle, telle qu'on la postule aussi pour le siècle apostolique. La théologie du quatrième évangile ne suffira donc pas, à elle seule, à déterminer l'époque de sa composition.

Il y a cependant quelques autres considérations à faire valoir, qui nous engagent à ne pas trop rapprocher la composition du quatrième évangile de celle des principaux autres livres du Nouveau Testament. Nous signalerons en premier lieu la position que l'auteur prend, ou, ce qui revient au même, qu'il fait prendre à Jésus vis-à-vis du Judaïsme. Quant au Maître, nous savons bien, par les autres relations, qu'il jugeait très-sévèrement les tendances de l'école pharisaïque, surtout son ostentation hypocrite et sa morale égoïste et casuistique. Mais cela ne l'empêchait point de s'intéresser vivement au bien-être spirituel des masses, fatiguées et dispersées comme des brebis sans berger (Matth. IX, 36), de les instruire paternellement, de conformer son enseignement à leur intelligence, de leur offrir, avec ses bienfaits matériels, des encouragements, des consolations, des avis salutaires. Ici, nous ne voyons guère de traces de cette distinction entre les deux catégories de personnes. L'enseignement populaire fait défaut,

quoique ce soit le peuple auquel Jésus est censé s'adresser. Les miracles ne se font pas pour révéler son inépuisable bonté, mais pour faire briller sa puissance. La nation tout entière, dès le début (chap. V), nous est représentée comme absolument hostile, au point qu'il est question de projets ou de velléités de meurtre à l'occasion de la toute première guérison miraculeuse d'un Juif (ib., v. 16 suiv). L'auteur a soin de nous faire savoir que ces instincts sanguinaires sont permanents (chap. VII, 1, 25; X, 31). Ces sentiments sont si bien accentués, si prédominants, que ceux-là même qui auraient voulu se rapprocher de Jésus n'osaient se déclarer par crainte des *Juifs* (chap. VII, 13; IX, 22). La loi, c'est *votre* loi, leur dit-il (chap. VII, 19, 22; VIII, 17; X, 34), et l'évangéliste se met au même point de vue (chap. II, 13; XV, 25). En faisant dire à Jésus: Vous ne connaissez pas le père (chap. VII, 28; VIII, 19, 55; XV, 21; XVI, 3), il ne leur reproche pas seulement un manque d'intelligence accidentel et personnel; de pareils jugements découlent d'un point de vue plus élevé, plus théorique (chap. I, 17), et la conception indissolublement liée à la lettre de l'Ancien Testament est écartée par cette affirmation qu'ils n'ont *jamais* entendu la voix de Dieu, ni vu sa face (chap. V, 37), et plus directement encore par ce mot tranchant, qui a causé tant d'insomnies à nos théologiens: Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands (chap. X, 8). Sans doute il n'a pas voulu désigner par ces mots Moïse et les prophètes, mais on ne peut pas nier qu'en s'exprimant d'une manière si absolue, il ne se préoccupait pas trop du besoin de faire ses réserves. La phrase, dans cette forme, ne s'explique que par le point de vue que nous venons de signaler. En général, il est parlé des Juifs comme d'une classe d'hommes étrangers (chap. XVIII, 14), auxquels aucun lien ne rattacherait l'auteur[1].

Ainsi les rapports de Jésus lui-même avec ses compatriotes se dessinent ici tout autrement que dans les récits synoptiques, et nous y voyons une nouvelle et frappante preuve de ce fait déjà signalé, qu'au point de vue théologique le Seigneur et son biographe se placent toujours sur le même terrain. Mais ce

[1] Ce serait ici le cas de nous arrêter un instant à la comparaison de l'évangile et de l'Apocalypse, pour faire ressortir la divergence radicale entre les deux ouvrages quant à la position qu'ils prennent en face du judaïsme. Mais nous avons traité ce sujet dans la Théologie apostolique, livre VII, chap. 15.

terrain, c'est ici une conception qui suppose une rupture complète, primitive et radicale, entre l'Église et la Synagogue. Or, nous demandons si cette rupture, qui a fini en effet par s'opérer et par s'imposer à la conscience chrétienne, quoique à un degré beaucoup moins énergique, date de l'enseignement direct de Jésus, si elle est devenue dès l'abord un axiome pour ses disciples, si la communauté de Jérusalem l'a consacrée, si Paul même, dans sa polémique quelquefois si passionnée, l'a formulée d'une manière aussi absolue, au point de renier sa propre origine et les liens qui l'unissaient à sa nation, si, enfin, elle a été consommée le lendemain de la destruction de Jérusalem, et subitement? Du moins chez le Jean de l'histoire (Gal. II), nous n'en voyons pas encore la moindre trace. Et seize ans après l'événement auquel nous faisons ici allusion, un écrivain qui regarde le nom de Juif comme un titre honorifique (Apoc. II, 9; III, 9), inscrit celui du fils de Zébédée, parmi les Douze, et à l'exclusion de Paul, sur les murs de la nouvelle Jérusalem (chap. XXI, 14). Un pareil éloignement, disons mieux, une répudiation si explicite du judaïsme chez un auteur né Juif[1], et Juif Palestinien[2], ne se conçoit qu'à une époque où il s'était dejà creusé un abîme entre les deux formes de la religion, où la génération chrétienne qui avait continué à faire sa prière au temple (Actes III, 1) avait disparu de la scène. Chez un homme de cette génération, lequel serait resté fidèle aux anciennes formes bien au delà de l'époque de la maturité, où d'ordinaire les idées ne changent plus, une évolution pareille serait une énigme psychologique. Cette considération milite donc pour une époque comparativement récente de la composition de l'évangile et provoque de graves doutes quant à son entière authenticité apostolique.

Nous ferons des observations analogues sur un autre élément qu'on a l'habitude de discuter de nos jours. On prétend que le quatrième évangile se ressent du contact avec le gnosticisme du second siècle. On relève un certain nombre de termes familiers à l'une ou à l'autre école philosophique de cette époque. On insiste sur l'idée de l'intervention d'un être intermédiaire entre Dieu et

[1] Nous ne nous arrêterons pas à démontrer ce fait, que tout le monde admet. Le style seul du livre, même à défaut de toute autre preuve, suffirait pour l'élever au dessus du doute.

[2] Chap. II, 20; IV, 4 suiv.; VI, 19; VIII, 20, 48; X, 23; XI, 18, etc.

le monde, destinée à expliquer la possibilité d'un rapport entre le fini et l'infini. On signale les traces d'une conception dualiste, laquelle, comme on sait, est l'un des éléments les plus caractéristiques des théories qui ont préoccupé les penseurs d'alors. De fait, ce dualisme est assez nettement accusé dans nos textes johanniques. Nous voyons là l'antithèse constante entre la lumière et les ténèbres, entre le Logos et le monde, entre deux catégories d'hommes (chap. III, 19 suiv.; VIII, 47; X, 26, etc.). Mais nous demandons si ces idées n'appartiennent qu'au second siècle, si elles ne sont pas beaucoup plus anciennes? Celle de la parole créatrice personnelle, d'un Christ par lequel toutes choses ont reçu l'existence, ne se trouve-t-elle pas déjà chez Paul (1 Cor. VIII, 6)? et dans la théologie juive contemporaine? et dans l'Épître aux Hébreux, que tout le monde reconnaît comme antérieure au quatrième évangile? Et l'Apocalypse, écrite en tout cas avant la destruction de Jérusalem, n'assigne-t-elle pas au Seigneur une place tout aussi élevée que celle qu'il occupe dans cet évangile? Ne lui prodigue-t-elle pas tous les attributs métaphysiques de la divinité? Et le dualisme n'est-il pas déjà au fond de la théologie et de la morale de l'Ancien Testament? Ou dira-t-on qu'il est édifié ici sur une base plus philosophique et développé par une méthode dialectique plus sûre d'elle-même? Nous croyons avoir démontré le contraire (*Théologie apostolique*, liv. VII, chap. 8). Enfin, quant aux termes qui se retrouvent sous la plume de l'un ou de l'autre philosophe syncrétiste du milieu du second siècle, qui est-ce qui prouvera que ce sont ceux-ci qui les ont inventés, et que l'évangéliste n'a pu les prendre que chez eux, pour leur donner ensuite un sens chrétien? N'est-il pas tout aussi possible, et plus probable même, que notre livre, quand il commença à se répandre, à exercer une influence croissante sur la marche des idées, ait été mis à profit et exploité par des écrivains qui avaient un intérêt à pouvoir invoquer l'approbation, au moins apparente, d'un auteur accepté par les églises? Nous ne saurions donc nous approprier l'idée d'une dépendance de notre évangile relativement aux formules ou aux conceptions des systèmes gnostiques, qui ont tant contribué à hâter le travail dogmatique au sein de l'Église, et à fonder ainsi ce que dès lors on a appelé le catholicisme. Mais nous n'y voyons pas davantage ce que les défenseurs de l'authenticité mêmes ont voulu y voir si souvent, une polémique directe contre ce gnosticisme. Comme nous nous sommes expliqué plus haut sur ce point, nous n'y reviendrons pas ici.

Malgré cela, et tout en rejetant les conclusions de la critique formulées dans le sens indiqué, nous croyons que sur ce terrain aussi elle peut hasarder certains doutes relativement à celles qui sont le dernier mot de l'opinion traditionnelle. Il nous est impossible de ne pas rappeler ici ce qui a déjà été dit ailleurs : la simple relation historique concernant la personne de Jésus (et nous entendons par là, non seulement ses destinées et ses miracles, mais encore son œuvre, inaugurée par sa prédication, scellée par sa mort et consacrée par sa résurrection) a cédé ici la place à une tractation essentiellement théorique. Les faits, il est vrai, en forment toujours la base ; il ne pouvait pas en être autrement. Mais ces faits sont généralement supposés connus et deviennent l'objet de la réflexion théologique, d'après un choix dicté par les besoins d'une exégèse qui poursuivait un but idéal. Les miracles mêmes, comme nous l'avons fait remarquer, sont interprétés d'après un point de vue qui ne pouvait pas être celui d'un simple témoin oculaire. Les autres disciples étaient bien aussi arrivés à la conviction positive que leur Maître dépassait la ligne de l'humanité, et ils avaient essayé de se rendre compte de la nature de sa supériorité, d'après les croyances reçues, relatives au Messie attendu, et au moyen des différents noms et titres qu'on décernait à celui-ci, depuis le fils de David et sa généalogie purement humaine, jusqu'au fils de Dieu conçu dans le sein d'une vierge. Encore n'est-il pas bien sûr que cette dernière conception date du siècle apostolique : ni Marc ni Paul ne la connaît. Ici la spéculation va beaucoup plus loin : elle emprunte à la philosophie contemporaine un terme (différent même de celui de l'Apocalypse) qui n'avait jamais encore été appliqué au Messie des croyances populaires ; elle fait complétement abstraction des réalités de l'histoire en ce qui concerne les formes de l'enseignement, la caractéristique des personnes et, en partie même, la peinture des scènes. Il en est de même à l'égard de certains faits, à l'objectivité matérielle desquels l'orthodoxie doit pourtant attacher un intérêt très-sérieux, tandis qu'elle est singulièrement compromise par ce besoin d'exagérer le miracle, que nous avons déjà signalé (chap. XX, 19, 26). Nous hasarderons le mot : Nous n'avons pas, dans l'évangile johannique, l'histoire de Jésus, mais la philosophie de cette histoire. Ordinairement, en face d'une pareille assertion, on se récrie, on dit que ce serait imputer à l'évangéliste un acte blâmable au premier chef, une altération impardonnable de

l'histoire. Ceux qui se hâtent de formuler un pareil jugement connaissent bien peu l'antiquité et ses méthodes d'historiographie. Elle ne respectait pas cette limite positive et nettement tracée entre la vérité objective et les convictions personnelles de l'écrivain, que la science moderne prétend imposer à l'historien. Tous les narrateurs anciens éprouvent le besoin ed faire servir les faits à l'exposition de leurs propres idées et aux intérêts de la cause qu'ils défendent. L'Ancien Testament ne nous offre pas un seul exemple qui fasse exception à cette règle. Cela est si vrai, que les rabbins eux-mêmes, parfaitement bien inspirés à cet égard, ont nommé leurs anciens historiens des prophètes, et le prophète-prêtre qui a écrit le Deutéronome met ses préceptes dans la bouche de Moïse avec la même ingénuité avec laquelle Platon fait de Socrate l'éditeur responsable de sa philosophie.

Dans les autres récits on peut encore, jusqu'à un certain point (les théologiens de toutes les écoles prétendent même que c'est dans une grande mesure), entrevoir une évolution ou marche progressive, soit dans les relations de Jésus avec les Juifs, soit dans ses prévisions relatives à ses propres destinées, soit dans la méthode de son enseignement, soit même (ce que, pour notre part, nous avons bien de la peine à croire) dans ses propres convictions. Ici il est impossible de rien découvrir de pareil. La notion même du Logos exclut celle d'un progrès, d'un développement quelconque : non seulement lui-même sait, dès l'entrée, ce qu'il est, ce qu'il veut, ce qu'il deviendra, mais le monde même au milieu duquel il est placé est, dès l'entrée aussi, ce qu'il restera, majorité hostile, minorité docile. La révélation ne changera pas cela, elle le constatera. Un résultat différent, un succès notable et évident ne vient qu'après ce que les hommes appellent la mort ou une défaite, mais ce qui, en réalité, a été une victoire, une glorification. Le judaïsme a rejeté la lumière, le bercail se peuple de brebis étrangères, dispersées dans le monde (chap. XI, 52; XII, 32). Celui qui a écrit cela, le savait par l'histoire.

Ajoutons encore ceci : Si Jésus a si nettement affirmé sa préexistence, non seulement devant ses disciples intimes (chap. XVII, 5), mais devant la foule (chap. VIII, 58), de manière que la théologie peut prendre désormais cette thèse pour son point de départ (chap. I, 1); si cette assertion a été énoncée en présence d'un grand auditoire (chap. VI, 46) et dans une

conversation privée (chap. III, 13), au moyen d'une formule que l'évangéliste (chap. I, 18) et son *alter ego*, Jean-Baptiste (chap. III, 32), ont prise au pied de la lettre, comment se fait-il qu'il n'y en ait pas de trace dans les souvenirs pourtant si limpides, si incontestablement marqués au cachet de la vérité, qui nous rendent le Jésus des Synoptiques si familier, si intelligible, si sympathique? C'est que le temps et la théologie y ont eu leur part.

Mais à Dieu ne plaise que nous confondions ce livre avec les élucubrations fantastiques et purement métaphysiques des écoles syncrétistes du second siècle. Nous l'avons dit hautement (*Théol. apost.*, liv. VII, chap. 4): l'élément spéculatif est ici chose accessoire et d'emprunt. La chose essentielle, l'élément évangélique, dans le vrai sens de ce terme, est autre part. Il n'est pas le produit de la raison spéculative qui veut analyser et comprendre, mais il réside dans le sentiment qui éprouve le besoin d'aimer, dans ce mysticisme de bon aloi qui cherche la paix de l'âme dans l'union avec Dieu. Le Logos est venu du dehors; c'est l'amour que Jésus déclare être son nouveau commandement (chap. XIII, 34). Voilà ce qui a fait que ce livre est resté un trésor pour les chrétiens de tous les siècles qui ont fait les mêmes expériences intimes. Seulement, fascinés par les exigences de la tradition dogmatique, et croyant que la métaphysique, éclose dans les controverses et pétrifiée par les conciles, était la prémisse indispensable pour arriver au but, ils ne voyaient pas toujours que la personne du Sauveur s'offrait à eux, et était même beaucoup plus accessible aux cœurs simples, sans cette enveloppe étrangère. Le mot si connu et si souvent répété, ce mot si doux et si consolant: Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, il est aussi au fond de ce livre; il s'agit seulement de l'en dégager. Il y a plus: la foi et l'amour y sont inséparables, on pourrait dire identifiés. La grave question des œuvres, autrefois si chaudement débattue, a disparu du programme, et la résurrection *qui a déjà eu lieu*, naguère encore une hérésie (2 Tim. II, 18), est maintenant devenue la formule de la plus rassurante vérité (chap. V, 24)[1].

[1] Nous pourrions aussi rappeler ici qu'il est plus que vraisemblable que l'auteur a eu à sa disposition nos autres évangiles et qu'il les a exploités assez librement. Son livre à lui se placera donc chronologiquement après eux, mais à une époque antérieure à celle où il n'aurait plus été possible de les contredire au sein de l'Église.



Si les arguments que nous venons de produire peuvent servir à démontrer qu'il n'est guère probable que cet évangile ait été écrit à une époque bien rapprochée de la ruine de Jérusalem, il n'y a pas lieu non plus de descendre bien bas dans le second siècle pour déterminer la limite extrême à assigner à sa rédaction. Car plus on reculerait son origine dans ce sens, moins on serait à même d'expliquer l'autorité dont il n'a cessé de jouir dès le moment où il paraît s'être répandu dans les églises. Nous ajouterons même que les différences, en partie si saillantes, entre ce livre et les autres évangiles, seraient d'autant moins concevables et auraient d'autant plus amoindri son autorité, qu'on lui assignerait une date plus récente. Les rapports que nous avons constatés entre nos évangiles semblent prouver que les Synoptiques commençaient à être plus généralement connus, mais qu'ils ne jouissaient pas encore de cette dignité absolue qui leur fut attribuée plus tard.

X.

Après cela, la question du *lieu*, auquel se rattache l'origine de l'évangile johannique, ne présente pas un grand intérêt, à notre avis. On sait que la tradition patristique veut que le fils de Zébédée ait passé la dernière partie de sa vie à Éphèse, où il serait mort, et où l'on montrait plus tard encore son tombeau. L'opinion commune est donc qu'il a écrit son livre dans cette même ville.

De nos jours il y a eu de grands débats à ce sujet parmi les critiques, les uns plaidant pour la crédibilité de la tradition, les autres prétendant qu'elle ne repose sur aucun fondement solide. En tout cas, le monument funéraire, s'il a réellement existé à une certaine époque, ne prouve rien. De tout temps on a montré des tombeaux de personnages bibliques, dont l'authenticité était plus que sujette à caution. Cependant, pour notre compte, nous ne voyons aucune raison qui s'oppose péremptoirement à ce que l'apôtre Jean, après la ruine de Jérusalem, à laquelle il peut très-bien avoir survécu, se soit retiré dans le chef-lieu de l'Asie proconsulaire. Mais nous ne comprenons pas davantage ce que cela fait à la question de l'authenticité du livre qui lui est attribué. Au point de vue de la discussion relative à l'auteur de notre évangile, le séjour d'Éphèse est un fait parfaitement indifférent. Si le livre a été écrit dans cette ville, il ne s'ensuit pas encore que

personne d'autre que Jean ne peut en avoir été l'auteur, et si celui-ci l'a réellement composé, il peut l'avoir fait tout aussi bien ailleurs. Les deux thèses ont été soutenues de nos jours. Mais, dit-on, ces deux noms de Jean et d'Éphèse sont inséparables dans la tradition; l'un n'y va pas sans l'autre. Il s'agit donc d'examiner sur quoi elle se fonde. Or, bien qu'elle ne soit pas du nombre de celles dont le caractère apocryphe se trahit à première vue, elle n'est pourtant pas tellement élevée au-dessus de toute contestation qu'on puisse la ranger au nombre des faits historiques indubitables. Elle repose, en dernière analyse, sur le témoignage de deux auteurs qui ont écrit dans les dernières années du second siècle. L'un, Irénée, dit tenir la chose de Polycarpe de Smyrne, qu'il aurait connu dans sa jeunesse, et qui lui-même aurait été disciple de Jean, en même temps que Papias d'Hiérapolis. Mais Papias lui-même, dans un fragment qui a été conservé par Eusèbe (*Hist. ecclés.*, III, 39), distingue le Jean qu'il a connu personnellement, le presbytre, de l'apôtre, qu'il range parmi les hommes d'une génération antérieure avec laquelle il n'a plus été directement en rapport. Il y a donc là confusion de noms et de personnes. Puis, le même Irénée affirme tout aussi positivement que l'évangile a été écrit pour combattre l'hérésie de Cérinthe: qui donc croit cela aujourd'hui? Il affirme que l'Apocalypse a été écrite sous Domitien: on lui prouve qu'il se trompe. Il rapporte, toujours sur la foi de la tradition, que Jésus aurait révélé des choses étonnantes sur la fécondité des vignes pendant le règne de mille ans : cela donnera-t-il du crédit à ses prétendues sources? L'autre témoin est Polycrate d'Éphèse, cité par Eusèbe (liv. III, 31; V, 24). On devrait sans doute penser qu'un évêque éphésien aura été bien renseigné sur l'histoire de son église. Mais voilà que déjà un quart de siècle auparavant un évêque de Corinthe affirme que la sienne a été fondée par Pierre et par Paul voyageant ensemble, et allant ensemble de là à Rome (Eusèbe IV, 23). Cela nous donne la mesure du savoir historique de ces braves gens. De plus, ce même Polycrate raconte que Jean a été prêtre. Ceci est d'un rhéteur et non d'un historien. Comme les évangiles n'en disent rien, il l'a probablement trouvé dans l'Apocalypse (chap. I, 6), où l'on a aussi découvert son martyre. Il confond l'apôtre Philippe, l'un des Douze, avec le diacre dont il est fait mention dans les Actes (chap. XXI). Les lettres d'Ignace, dont le témoignage sera d'autant plus significatif qu'elles seront plus récentes et que le

parti pris seul peut faire remonter aux premières années du siècle, ne mentionnent nulle part la présence de Jean à Éphèse, quoiqu'elles soient adressées en grande partie aux églises d'Asie, et que celle aux Éphésiens rappelle explicitement l'apôtre Paul, comme intéressant de préférence les chrétiens de cette ville. Le fameux fragment publié par Muratori, qui est probablement plus ancien encore que plusieurs des textes cités tout à l'heure, contient une tout autre version de l'histoire du quatrième évangile. Il raconte que les *disciples* étant assemblés avec leurs *évêques*, l'*apôtre* André leur fit part d'une révélation qui lui était parvenue, et d'après laquelle on chargea le *disciple* Jean de rédiger une relation complète de l'histoire évangélique, écrite en son nom, mais que tous les autres sanctionneraient (*recognoscentibus cunctis*). Le texte insinue même que cela garantit l'exactitude des faits, malgré les différences qu'on peut remarquer entre les divers récits. Personne ne prendra cela pour de l'histoire; mais cela prouvera toujours que dès les plus anciens temps on avait constaté le caractère particulier du quatrième évangile, et qu'on sentait le besoin d'en sauvegarder la valeur historique, tandis qu'on ne savait rien de précis sur les circonstances (de temps et de lieu) de sa rédaction. Ou bien les défenseurs de la tradition s'engageront-ils à prouver que les douze disciples se sont trouvés ensemble à Éphèse?

Nous laissons donc tomber cette question éphésienne, comme ne pouvant en aucune façon contribuer quoi que ce soit à la solution de l'autre, plus importante, relative à l'auteur du livre. Tout ce qu'il y a non seulement de vraisemblable, mais de certain à l'égard de la première, c'est que ce livre n'a pas été écrit en Palestine, mais dans un milieu où le judaïsme n'exerçait plus aucune influence sur le développement des idées chrétiennes, et où celles-ci pouvaient se trouver facilement en contact avec la métaphysique alexandrine; en vue d'un public, enfin, pour qui les usages des Juifs et les termes particuliers à leurs dogmes et à leur culte, avaient besoin d'explication[1]. Comme aujourd'hui tout le monde est d'accord là-dessus, peu importe le nom propre de la localité.

[1] Chap. II, 6; IV, 9, 45; XIX, 40. — Chap. I, 39, 42, 43; XIX, 13, 17.

XI.

Un argument qui a été souvent produit de nos jours contre l'origine apostolique du quatrième évangile, se fonde sur ce que les chrétiens de l'Asie mineure, au second siècle, célébraient la *Pâque* le 14 du mois de Nisan, comme les Juifs, et qu'ils faisaient remonter cette coutume à leurs premiers apôtres Jean et Philippe. Or, l'évangéliste raconte que Jésus mourut le jour même dans la soirée duquel les Juifs allaient manger l'agneau pascal. On en conclut qu'il est impossible que l'apôtre, qui doit avoir consacré par la pratique l'usage en question, ait aussi écrit un livre qui en renverse la base. Cet argument ne nous paraît pas avoir une grande force probante. D'abord, nous ne faisons pas trop de fond sur des traditions ecclésiastiques de ce genre. Nous ne voyons pas pourquoi les chrétiens des premières générations n'auraient pas pu continuer à férier la Pâque en même temps que les Juifs, puisque, après tout, l'institution pascale, quoique ayant changé de signification pour les chrétiens, remonte à une époque bien antérieure à la naissance du christianisme. Et nous trouvons fort naturel que ces mêmes chrétiens, lorsque plus tard on se fut tout à fait séparé des Juifs, et qu'on voulait éviter toute apparence de communauté avec leurs coutumes rituelles, aient persisté dans la leur, et repoussé l'innovation qui finit par prévaloir, en se fondant sur l'autorité de leurs premiers apôtres. Quant à ceux-ci, l'invocation de leurs noms signifie tout simplement, ce nous semble, que cette coutume existait de mémoire d'homme, et qu'on la rattachait à la présence, dans le pays, des personnes qu'on regardait, à tort ou à raison, comme les fondateurs des premières communautés de la province. Les noms propres n'ont ici aucune importance. Quant à Philippe, il est certain que la tradition a confondu deux personnages nommés dans les Actes, et quant à Jean, nous savons de science certaine que ce n'est pas lui qui a fondé les églises de l'Asie mineure, et qu'en tout cas la fête de Pâques a dû y être célébrée avant l'arrivée de Jean, Paul aussi ne se dispensant pas des devoirs que lui imposait la loi. Une coutume religieuse invétérée est plus forte que l'assertion d'un historien, quelque respectable qu'il soit, le peuple s'en tenant à l'ordre établi et ne lisant pas de livres, dans le but de contrôler cet ordre.

D'un autre côté, qui nous empêcherait donc de dire que ces chrétiens ont férié le 14, le jour de la mort de Jésus, immolé comme le véritable agneau pascal? C'est du moins ce qu'a enseigné l'apôtre des gentils à Éphèse même (1 Cor. V, 7), et certes, cette idée, parfaitement conforme au point de vue duquel la théologie apostolique déterminait en général les rapports de l'Évangile et de la loi, nous expliquerait suffisamment l'usage des églises de cette contrée. Si, pour le justifier, on a invoqué plus tard le nom d'un apôtre, au lieu du principe religieux même qui l'avait provoqué, cela prouve seulement que l'Église devenait de plus en plus autoritaire, tout en perdant l'intelligence de ses propres institutions. Et si cette tradition nommait de préférence Jean au lieu de Paul, cela prouve encore une fois qu'elle n'est pas toujours une base bien solide pour le jugement de l'historien. Ainsi, de ce chef, il n'y a rien à conclure contre l'origine johannique du quatrième évangile.

XII.

L'argument le plus puissant qu'on a coutume d'alléguer en faveur de l'opinion qui attribue à l'apôtre Jean la rédaction du quatrième évangile, c'est le témoignage de la tradition. Et il faut convenir que cet argument est de nature à peser beaucoup dans la balance de notre jugement. Car non seulement il est unanime et nullement contrebalancé, dans la haute antiquité, par quelque affirmation ou supposition contraire, mais cette unanimité est d'autant plus significative que l'ouvrage est anonyme. On est donc amené à penser qu'elle repose, en fin de compte, sur des données très-positives.

A la vérité, les premiers écrivains ecclésiastiques qui prononcent le nom du fils de Zébédée comme celui de l'auteur du livre, appartiennent tous au dernier quart du second siècle, et sont ainsi séparés de l'époque jusqu'à laquelle ce disciple peut avoir vécu, par un espace de quatre-vingts ans et plus. Cet intervalle est certainement assez long pour qu'on soit autorisé à demander quelle garantie un pareil témoignage peut offrir. Cependant il n'est pas trop difficile de montrer que cette apparente lacune dans la chaîne de la tradition n'est pas aussi grande, et par cela même compromettante pour sa sûreté, qu'elle pourrait le paraître à pre-

mière vue. Si, par des motifs que nous avons déjà discutés, c'est-à-dire en vue des prétendus rapports du livre avec le gnosticisme, on a cru pouvoir en remettre l'origine à une époque bien plus récente que la fin du siècle apostolique, vers l'an 150, on se heurte contre le fait que bientôt après, et dès la première mention d'un évangile johannique (chez Théophile d'Antioche et dans le canon dit de Muratori), il y a parfait accord à ce sujet dans toutes les parties du monde chrétien. Il faut donc que la conviction relative au nom à mettre en tête de l'ouvrage date de plus loin. Elle était même dès lors tellement enracinée, qu'on s'était familiarisé avec l'idée que le nombre des évangiles reçus ou à recevoir dans l'Église était déterminé providentiellement et qu'on imaginait toutes sortes de raisons plus ou moins singulières pourquoi il ne devait y en avoir ni plus ni moins.

Si les témoignages qui nomment explicitement l'apôtre Jean comme auteur ne se rencontrent que fort tard, les traces de l'existence du livre remontent plus haut, et peuvent être constatées chez les représentants des deux tendances théologiques qui divisaient l'Église vers le milieu du second siècle. Nous croyons qu'on se montre bien difficile quand on conteste ce fait. Sans doute, il ne servira pas à établir péremptoirement l'origine directement apostolique du livre, mais il faudra bien en conclure qu'il jouissait d'une grande considération dans un cercle très-étendu. A cet égard, nous insistons surtout sur ce que cet évangile était lu et exploité dans les écoles dissidentes par différents philosophes gnostiques, qui le mettaient à profit, en y prenant ce qui pouvait, plus ou moins facilement, se combiner avec leurs propres idées.

Tout cela cependant, si l'on ne veut pas en exagérer la portée, prouve seulement que la théologie de l'évangile (que nous avons à notre tour reconnue comme la chose essentielle dans ce livre) devenait de plus en plus celle du siècle. Et s'il est aisé de concevoir que la croyance à son origine apostolique devait singulièrement favoriser cette influence croissante, il est tout aussi impossible de nier que la prédilection pour le contenu ait pu corroborer une opinion de ce genre, primitivement encore incertaine ou hypothétique.

Il y a ici à faire une remarque qui nous semble assez importante. On a coutume aujourd'hui de faire grand fond sur une phrase de Justin-Martyr, qui présente une si frappante analogie avec un passage de notre évangile (chap. III, 3 suiv.), qu'il n'est guère

possible de se refuser à l'évidence d'un emprunt direct. Après cela on reconnaît aussi une certaine affinité entre la théologie du philosophe-apologète et celle de nos textes. Cela prouvera l'existence du livre et le crédit dont il jouissait à l'époque où Justin écrivait, mais rien de plus. Il convient de se rappeler ici qu'il n'y a jamais recours là où il se réclame des évangélistes pour établir les faits historiques dont il tenait à se prévaloir dans l'intérêt de ses démonstrations. Et certes, on ne dira pas que le quatrième évangile ne contient pas d'éléments à lui propres, en fait de récits, qui auraient été à utiliser pour exalter la dignité de la personne de Jésus. Nous en concluons que Justin ne comprenait pas cet évangile parmi ceux qu'il cite généralement sous le nom de Mémoires des apôtres.

En remontant au delà de Justin, on ne trouve plus, chez les quelques écrivains chrétiens qui sont censés représenter l'intervalle entre le siècle apostolique et les commencements de la littérature patristique, aucune trace de l'évangile johannique. Nous constatons ce fait tout simplement, sans le faire valoir contre l'authenticité de cet ouvrage. Nous voulons seulement dire que la chaîne de la tradition est ici interrompue, pour autant que nous voudrions baser nos convictions sur les témoignages des générations intermédiaires entre la ruine de Jérusalem et le dernier quart du second siècle. Nous ne voulons pas en inférer que le livre n'a pas encore existé à cette époque. Car, du même coup, nous nierions aussi l'existence de la plupart des autres livres du Nouveau Testament. Et pour parler seulement des évangiles, il est constaté que Papias, l'évêque d'Hiérapolis, qui doit avoir écrit au plus tard vers 125, ne parle, dans les fragments qu'Eusèbe nous a conservés, que de deux évangiles à lui connus, et que ces deux évangiles ne sont rien moins qu'identiques avec ceux qui portent aujourd'hui les noms qu'il leur donne.

Ainsi, de toute façon, la tradition n'est pas de force à décider, à elle seule, la question qui nous occupe en ce moment. Elle est, en général, un guide bien peu sûr. Elle s'est rendue l'écho de trop de fables pour qu'on puisse, sans plus ample information, la croire toujours et partout sur parole. Ici même, malgré cette unanimité dont nous ne voulons pas marchander l'importance relative, elle ne nous semble pas avoir une valeur absolue. Elle affirmait aussi que le même apôtre a écrit l'Apocalypse ; elle y a même attaché son nom bien antérieurement à l'époque où il est parlé

pour la première fois d'un évangile de Jean, et pourtant elle est revenue de cette opinion, du moins en Orient, et l'a abandonnée. Une critique consciencieuse n'admet pas que les deux livres aient eu le même auteur. Ceux qui sont d'une opinion contraire se fondent sur la tradition de l'Occident, qui, certes, est une base bien moins solide encore. La tradition affirme aussi le prétendu fait de la seconde captivité de Paul. Elle fait revenir l'apôtre à Éphèse peu de temps avant la guerre de Judée, à l'époque où l'auteur de l'Apocalypse a dû se trouver dans cette même contrée depuis plus ou moins longtemps, puisque, en l'an 68, il connaît si bien l'état des églises d'Asie. Mais il n'y a nulle trace d'une rencontre entre les deux apôtres dans les documents qu'on assigne à cette époque. Aussi la critique ne tient-elle aucun compte de ces traditions qui, prises isolément, paraissent quelquefois assez plausibles, mais qui, rapprochées les unes des autres, se contredisent plus souvent encore et, loin d'affermir les convictions, ne font que provoquer le doute. Nous avons déjà fait voir par de curieux exemples combien le sens historique est faible chez les auteurs anciens en général, surtout chez les écrivains ecclésiastiques, uniquement préoccupés de théories et de besoins pratiques. En voici un autre encore, et qui rentre directement dans notre sujet. Irénée, ce même Irénée sur le témoignage duquel on prétend établir la continuité de la tradition et la rattacher à la personne de l'apôtre Jean lui-même, affirme (liv. II, chap. 22, 5) que Jésus, baptisé à l'âge de trente ans, a enseigné jusqu'à l'âge de près de cinquante ans (Jean VIII, 57), et il invoque à ce sujet le témoignage de tous les anciens qui avaient été les disciples immédiats de Jean et qui ont tenu cela de la bouche de cet apôtre lui-même ! ! De quel droit fait-on un triage de ces traditions, rejetant les unes, préconisant les autres, selon les besoins de la cause qu'on défend ?

XIII.

Tout le monde sait que le quatrième évangile ne prononce jamais le nom du fils de Zébédée ; mais il est tout aussi certain que sa personne elle-même est sur le premier plan dans plusieurs des principales scènes de l'histoire. Il est vrai que sa première apparition dans le texte, si elle était la seule, n'aurait guère été remarquée. Deux des disciples de Jean-Baptiste sont les premiers

qui s'adressent à Jésus sur les bords du Jourdain. L'un d'eux est André, le frère de Simon Pierre (chap. I, 41), l'autre n'est pas nommé. Était-ce un individu obscur? Le rédacteur ne savait-il pas son nom? Ce serait chose possible et sans aucune importance. Mais on est facilement amené à penser que l'auteur savait de qui il voulait parler. Car il y a d'autres passages où le disciple anonyme, tout en gardant cet incognito sous la plume du rédacteur, se présente à nous de manière qu'il est impossible de ne pas reconnaître que celui-ci supprime son nom à dessein, quoiqu'il le connaisse parfaitement bien. Ainsi, lors du dernier repas (chap. XIII, 23), ce disciple est assis à côté de Jésus ; il est même désigné comme celui que le Maître chérissait plus particulièrement. Aussi lui est-il fait, à voix basse, une communication que les autres ne reçoivent pas. L'identité est un peu moins certaine à une occasion subséquente (chap. XVIII, 15), où Pierre et un *autre* disciple, en suivant Jésus prisonnier, se rendent à la maison du prêtre Annas, et où Pierre obtient l'admission dans l'intérieur par les soins de son collègue, qui a des relations dans la maison du pontife. Cependant personne n'a jamais douté qu'il s'agit toujours du même personnage, qui n'est anonyme que pour la forme. Mais tout doute disparaît en vue des deux derniers textes que nous avons à citer ici. Le disciple bien-aimé est au pied de la croix à côté de la mère de Jésus, que celui-ci lui recommande dans ce moment suprême : le disciple, est-il dit, la reçut dès lors dans sa maison (chap. XIX, 26). Il est évident que l'auteur de ce récit n'a pas entendu parler d'un inconnu. Enfin, le surlendemain, Pierre et ce même disciple sont avertis par Marie que le tombeau est vide (chap. XX, 2), et ils s'empressent d'y aller ensemble pour constater le fait.

Nous n'hésitons pas à dire que cette manière de parler d'un *certain* disciple, qui n'est jamais désigné par son nom, mais sur la personne duquel il ne saurait y avoir de doute, montre qu'entre celui-ci et la rédaction de l'évangile il y a un rapport tout particulier. Nous ajouterons qu'il ne peut pas être question, soit de chercher au loin le nom de ce disciple mystérieux, soit de renoncer à le trouver, comme c'est le cas à l'égard d'autres personnages vaguement désignés dans nos textes (2 Cor. VIII, 18, 22. Phil. IV, 3). Tout le monde comprend qu'il doit avoir été du nombre des Douze. Or, de ceux-ci Pierre, André, Thomas, Philippe, les deux Judas, sont nommés dans différents endroits du

livre. Parmi les autres, il n'y a que les deux fils de Zébédée qui, dans les textes synoptiques, nous sont signalés comme étant les intimes du Seigneur. Mais Jacques, le frère de Jean, est mort peu de temps après Jésus (Actes XII, 2), et il n'y a pas lieu de songer à lui pour le mettre dans un rapport quelconque avec la rédaction de l'évangile. D'un autre côté, il est à remarquer que Jean ne prend jamais la parole dans les conversations qui en font la substance principale, tandis que, plus d'une fois, elle est donnée par l'auteur à ses condisciples, qui n'en usent que pour montrer, eux comme tout le monde, qu'ils ne sont pas à la hauteur de l'enseignement qui, d'après les textes, est donné par Jésus à tous ses auditeurs indistinctement. A moins de prétendre que Jean n'a jamais osé ouvrir la bouche en présence de son maître, il faudra bien conclure qu'il est représenté ici, de propos délibéré, comme étant supérieur à ses collègues quant à l'intelligence des discours qui leur étaient adressés en commun. Nous recommandons ce fait à la méditation de ceux qui ne veulent voir dans ce livre que de la pure histoire.

Mais ce même fait est amplement confirmé par un autre non moins remarquable. C'est que tout aussi directement, tout aussi intentionnellement, Pierre est mis au second rang dans ce livre, ce même Pierre auquel, sous l'impression que nous laissent les récits synoptiques, nous avons l'habitude d'assigner la première place, et qui l'a effectivement occupée dans l'Église primitive et dans la tradition séculaire des générations suivantes. Si, d'après nos autres narrateurs (Matth. IV, 18. Marc I, 16. Luc V, 4), Pierre est le premier disciple que Jésus appelle à lui et qui n'hésite pas à suivre cet appel, ici (chap. I, 35 suiv.) Jean le devance, sans même attendre un appel, et ce n'est qu'après lui, et sur l'avis d'un intermédiaire, que Pierre s'engage dans la même voie (v. 42). Lors du dernier repas (chap. XIII, 23), Pierre, pour avoir l'explication d'un mot de Jésus, s'adresse à Jean, auquel elle est donnée, mais qui la garde pour lui sans en faire part à qui que ce soit (v. 28). A la même occasion, quelques instants auparavant (v. 8), Pierre reçoit une réprimande de la part de Jésus, pour n'avoir pas compris un acte de son maître, qui devait lui inculquer, d'une manière symbolique, le devoir capital de son futur ministère, tandis qu'avant lui d'autres disciples (v. 5), au nombre desquels nous serons sans doute autorisés à mettre notre anonyme, acceptent cette leçon sans s'en défendre.

A Gethsémané, c'est Pierre qui tire l'épée (les autres évangélistes ne le nomment pas) et qui est blâmé pour cet acte inutile et inconsidéré. Chez le prêtre, où l'on a conduit Jésus après son arrestation, c'est sous le patronage de Jean que Pierre obtient la fatale permission d'entrer dans la cour. Jean y est donc aussi (ce dont les autres évangélistes ne savent rien), car on ne dira pas qu'il aura pris un moindre intérêt que son condisciple au sort de son maître, et que lui, le disciple bien-aimé, après avoir installé son collègue dans la cour, n'aura eu rien de plus pressé à faire que de s'éclipser. Cela est d'autant moins admissible que, toujours d'après notre évangile, il accompagne Jésus jusque sous la croix, où Pierre n'est pas. Il aura donc été, lui aussi, dans la cour, et sans doute dans le voisinage de Pierre. Le reniement de celui-ci devient d'autant plus blâmable qu'il est le seul, dans cette circonstance, qui cède à la crainte des hommes, et il est impossible de ne pas reconnaître que le rédacteur, en laissant supposer que Jean était à ses côtés, a voulu relever cette différence entre les deux disciples. Il y a plus. Tandis que les trois premiers évangélistes affirment que Pierre ne tarda pas à reconnaître sa faute et qu'il en versa des larmes amères, le quatrième, qui a pourtant lu les trois autres, ne dit pas un mot de cette dernière circonstance et laisse le lecteur sous l'impression d'un sentiment très-peu favorable à celui qui avait reçu le surnom du Rocher. Supposons que ce quatrième narrateur ait été l'apôtre Jean, pourquoi glisse-t-il sur ce qu'il a fait après avoir introduit Pierre dans la maison ? et s'il n'y a pas été lui-même, comment sait-il ce qui s'y est passé ? Dans ce cas, il ne pouvait le savoir que par les autres, auxquels il donne un démenti en supprimant le repentir et les larmes de Pierre. Enfin, le lendemain du sabbat, les mêmes deux disciples, avertis que le corps de Jésus a disparu, courent ensemble au tombeau, mais Jean y arrive le premier. Tous les deux entrent dans le caveau et constatent la présence des linges seuls, mais Pierre se contente de les contempler ; Jean, aussitôt, *croit* que Jésus est ressuscité. Même encore dans l'appendice (chap. XXI, 7), c'est Jean qui reconnaît Jésus d'abord, et c'est de lui que Pierre, qui ne l'avait pas reconnu, apprend que c'est le Maître.

Nous ne pouvons nous défendre de l'idée que cette espèce de parallèle entre les deux disciples, lequel tourne toujours au désavantage de celui que l'Église a mis au premier rang dès le

début, révèle un parti pris, un antagonisme d'autant plus sensible, que dans plus d'un cas il est en contradiction directe avec les récits synoptiques, que nous sommes pourtant obligés de supposer connus de l'auteur. Cela serait de toute évidence, si nous devions regarder comme fictifs les faits sur lesquels porte le parallèle en question ; mais cela n'est guère moins sûr si nous les acceptons comme la pure vérité historique. Ceux du moins qui maintiennent l'entière crédibilité de notre auteur, et qui mettent le quatrième évangile sur la même ligne que les trois premiers, comme source de l'histoire, seront embarrassés d'expliquer pourquoi ceux-ci, tout en exaltant Pierre comme le courageux et enthousiaste coryphée des Douze, ne nomment guère Jean que pour le blâmer (Marc X, 35. Luc IX, 54 suiv. ; comp. Marc III, 17. Luc IX, 49).

On ne trouvera pas étrange que la critique, en présence de tous ces faits, ait conçu des doutes au sujet des affirmations de la tradition. Cette position prééminente assignée au fils de Zébédée, tant en général et relativement à tous ses condisciples, que particulièrement aux dépens de Pierre, l'apôtre en chef d'après une tradition plus ancienne encore et confirmée d'avance par les récits synoptiques et les Actes, est-elle bien de nature à corroborer l'opinion qu'il est lui-même l'auteur d'un livre qui revendique pour lui cette place privilégiée ? Eh, sans doute, s'il n'y avait pas, dans ce livre, autre chose encore que cet élément et cette tendance à faire valoir la personne d'un individu, on pourrait se rappeler que celui-ci avait autrefois déjà réclamé, de la part de Jésus, le siége d'honneur dans son royaume. Mais si ses dispositions et ses aspirations étaient restées ce qu'elles ont dû être lors de ses débuts, il aurait été bien peu propre ou préparé à s'élever à la hauteur des conceptions religieuses et théologiques qu'offre à chaque page cet évangile, auquel d'ailleurs les espérances toutes matérielles du judaïsme sont si absolument étrangères. Ici tous les mortels s'effacent à côté de la personne du Sauveur, et l'écrivain, qui n'en excepte pas même Jean-Baptiste, se serait réservé à lui-même la première place après le Maître céleste ? lui que Paul met sur la même ligne avec les chefs de l'église de Jérusalem, lesquels ne croyaient pas même avoir la mission de prêcher l'Évangile aux païens, dont ils se bornaient à accepter l'aumône (Galat. II) ?

Après tout on se demande ce que signifie cette affectation de

désigner l'un des douze disciples, un seul, d'une manière si mystérieuse ? On peut répondre à cette question de trois manières.

Les uns, et ce sont les anciens d'abord, et tous leurs successeurs qui ont simplement adopté la tradition ecclésiastique, ainsi que de nos jours encore la grande majorité des chrétiens, n'y ont vu que la preuve la plus directe de l'identité de ce disciple avec l'auteur du livre.

D'autres, en bien petit nombre, ont voulu y voir la prétention d'un écrivain anonyme de se faire passer pour l'apôtre Jean. Cette opinion repose, à ce qu'il nous semble, sur une base bien peu solide. Il est vrai que les siècles de la grande transformation religieuse, avant et après la naissance de Jésus-Christ, nous ont laissé une si prodigieuse quantité d'ouvrages supposés, juifs et chrétiens, qu'un examen préalable est partout utile et nécessaire. Mais ils trahissent généralement leur véritable origine d'une manière bien plus directe et s'appliquent surtout à accentuer les noms qui doivent leur servir de passe-port. Ici, nous ne voyons rien de pareil. L'auteur, en supposant qu'il ait voulu en imposer à ses lecteurs, aurait sans doute éprouvé le besoin de se poser comme apôtre d'une manière directe. Mais il y songe si peu, qu'il n'ajoute pas même au nom du seul Jean qu'il introduit nominativement l'épithète du Baptiste qui lui est donné partout ailleurs. On serait donc plutôt autorisé à dire qu'il tenait à faire oublier qu'il y en avait encore un autre qui a pu jouer un rôle dans cette histoire. Ce n'est pas ainsi que procédaient alors les écrivains de cette catégorie. Mais il y a encore une autre remarque à faire à l'encontre de cette hypothèse. Nous avons constaté que cet évangile a été écrit après les autres et que l'auteur a connu ceux-ci et les a mis à profit. Croit-on que, s'il avait été ce que nous appellerions aujourd'hui un faussaire, c'est-à-dire, s'il avait voulu passer pour l'un des premiers disciples, il aurait osé s'écarter tant de fois des récits synoptiques à l'égard de faits généralement connus, au risque de voir aussitôt les siens taxés d'erreurs et de mensonges ?

S'il fallait absolument choisir entre ces deux manières de comprendre le rapport du disciple anonyme avec l'ouvrage que nous étudions, nous croyons que la critique, malgré tous les motifs qu'elle peut avoir de réserver son jugement, ou même de formuler des doutes positifs et sérieux, se déciderait difficilement pour la seconde solution du problème. Pour notre compte, nous

aurions d'autant plus de peine à nous ranger à cet avis, que le quatrième évangile, par son essence théologique, a plus d'originalité, et que, tout en rompant non sans éclat avec le judéo-christianisme, il ne peut pas être considéré comme une simple évolution du paulinisme[1]. Mais il y aurait peut-être moyen de trouver le mot de l'énigme dans une troisième formule, et de concilier les deux séries d'observations que nous avons faites et discutées dans cette introduction, les unes favorables à l'idée d'une origine apostolique du livre, les autres autorisant des doutes et créant des embarras : ce serait de regarder l'apôtre Jean, non comme l'auteur direct, comme le rédacteur, et encore moins comme le prête-nom, mis en avant par un écrivain qui aurait trouvé utile de prendre un masque, mais comme le garant d'un certain nombre de détails historiques, et de certaines paroles provenant de Jésus, qui ne se rencontrent pas dans nos autres sources et qui portent le cachet de l'authenticité. Car il nous semble impossible de dénier ce caractère à toute une série d'éléments du texte que nous avons déjà relevés en passant et que nous tâcherons de faire valoir davantage dans le commentaire. Mais, d'un autre côté, il nous est bien difficile de nous faire à l'idée qu'un disciple intime de Jésus, et avec cela un pêcheur du lac de Génésaret, ait disposé si librement de ses souvenirs qu'il soit arrivé à lui composer, en sous-œuvre, des discours métaphysiques, à lui faire une biographie dépendant d'un plan inspiré par la réflexion subjective, à sacrifier presque partout, à l'exposé de conceptions plus ou moins abstraites, et en tout cas au-dessus de la portée du public auquel il les suppose destinées, les couleurs locales, les portraits individuels, les réalités concrètes, enfin, qui, sous la plume d'un témoin oculaire, auraient dû prêter à ses récits une vie et une animation plus énergique encore que celle que nous admirons dans les autres évangiles, lesquels ne sont pourtant en grande partie que le résidu d'une tradition moins immédiate.

Nous avouons que cette troisième manière de résoudre le problème nous paraît être de nature à devoir être prise en sérieuse considération. Mais nous abandonnons à nos lecteurs le soin de peser les divers arguments qui ont été produits de côté

[1] Voir le parallèle que nous avons essayé de tracer dans le dernier chapitre de notre *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, T. II, 572 suiv.

et d'autre, et auxquels nous n'avons voulu rien enlever de leur force respective. Nous croyons même que pour longtemps encore la grande question de l'origine du quatrième évangile se décidera, pour la plupart de ceux qui l'étudient à leur tour, d'après leurs dispositions personnelles. Les uns se sentiront entraînés de préférence par les faits qui paraissent confirmer l'opinion reçue; les autres s'attacheront davantage aux objections qui, pour n'avoir été mises en avant que de nos jours, ne leur sembleront pas pouvoir être écartées par une simple fin de non-recevoir. La discussion en sera plus animée et plus longue; mais c'est par elle seule que la science, qui recherche la vérité, atteindra son but, si tant est qu'elle y arrive jamais. Et de fait, nous croyons nous apercevoir que sur plus d'un point important, la lumière s'est faite dans un sens auquel nos pères ne songeaient guère.

XIV.

Mais le résultat auquel nous venons d'arriver, semble être directement contredit par deux arguments dont nous n'avons pas encore parlé, et qui, avec celui tiré de l'unanimité de la tradition, sont mis de nos jours au premier rang des preuves de l'origine apostolique du quatrième évangile.

L'un de ces arguments est tiré de la clause finale du dernier chapitre (de l'Appendice), où, après avoir raconté un fait relatif à l'apôtre Jean, le rédacteur ajoute ces mots : «C'est ce même disciple qui atteste ces choses et qui a écrit cela et nous savons que son témoignage est véridique.» Cette phrase affirme deux choses : elle constate la vérité du fait qui précède, et son auteur se porte garant, en quelque sorte, pour celui dont il le tient; ensuite elle déclare que celui-ci a écrit le corps du livre (chap. I-XX). Car il est impossible de restreindre cette affirmation à la dernière page seule. Nous ferons remarquer que la question toujours encore controversée, de savoir si le vingt-unième chapitre a été rédigé par une autre plume que le reste, n'a aucune influence sur la valeur de l'argument que nous allons discuter. Cet argument se base principalement sur la considération que le témoignage, rendu dans les dernières lignes à l'auteur-apôtre, doit être de beaucoup antérieur à tous les autres qu'on peut recueillir dans la littérature du second siècle. Il remplit ainsi

très-utilement la grande lacune entre la rédaction de l'évangile et la première citation nominative que nous avons relevée plus haut. On a même pu dire que cette clause finale a dû être écrite par des personnes qui avaient encore connu l'apôtre Jean, et cela bientôt après sa mort. Car ce n'est, dit-on, que dans ce moment qu'il y avait lieu de rectifier une opinion assez singulière, qui s'était répandue dans la sphère de son activité pastorale, et qui consistait à dire que Jésus lui avait promis qu'il ne mourrait pas avant son retour pour la consommation des temps. De plus, le chapitre XXI se trouvant dans toutes les copies, il n'y a pas de trace de ce qu'il aurait jamais manqué dans les exemplaires les plus anciens. Voilà donc, semble-t-il, un témoignage irréfragable et qui, au besoin, suffirait à lui seul pour établir la parfaite autorité de la tradition reçue dans l'Église.

Nous ne songeons pas à contester, à ceux qui acceptent cette tradition, avec ou sans contrôle, le droit de se prévaloir de cet argument. Nous convenons que les apparences sont on ne peut plus favorables à leur opinion. Et si nous n'avions pas rencontré sur notre chemin un si grand nombre d'autres éléments de conviction, qui nous ont empêché de conclure dans le même sens, nous n'hésiterions pas à reconnaître la force probante de celui-ci. Aussi bien l'avons-nous mis autrefois nous-même en avant, comme devant décider la question. Aujourd'hui, la chose ne nous paraît plus aussi sûre, et voici nos raisons. La phrase : « Nous savons que son témoignage est véridique, » se retrouve à un autre endroit dans le corps de l'évangile (chap. XIX, 35) : « Celui qui l'a vu l'a attesté, et son témoignage est véridique. » L'analogie est patente ; elle provoque la réflexion. On y a vu de tout temps la preuve que le rédacteur s'y présente comme ayant été témoin oculaire de la scène qu'il vient de raconter. On pourrait déjà être frappé de ce fait, que l'auteur trouve nécessaire d'attester si solennellement un phénomène physiologique très-naturel. On a expliqué cette singularité par le besoin de constater la parfaite humanité du Christ, niée, comme on sait, par certains philosophes dès le commencement du second siècle. (Nous donnerons une autre explication dans le commentaire.) Ce qui paraît plus grave, c'est ce qui suit : « Son témoignage est véridique, et lui (le témoin oculaire) sait qu'il dit la vérité. » Si c'est le témoin oculaire qui a écrit cela, il suffisait de dire : Je l'ai vu de mes propres yeux. S'il avait eu à craindre que quelqu'un ne le crût

pas sur parole, la phrase additionnelle : Mon témoignage est véridique, et je sais que je dis la vérité, n'aurait pas ajouté un grand poids à la première assertion. Il y a surtout le pronom employé dans cette phrase, et qui signifie à la lettre : *celui-là* (sait qu'il dit la vérité), qui nous arrête ici. Ce pronom, non seulement chez les classiques, mais encore dans le Nouveau Testament, indique régulièrement une personne ou une chose éloignée, et opposée par cela même à une autre plus rapprochée. Dans notre évangile, on peut vérifier cela sur plus de soixante passages. Il semble donc que la personne qui a écrit ces mots : Celui-là sait, etc., se distingue de celle qui a été témoin oculaire, et sur la foi de laquelle le présent récit a été rédigé. Il est vrai qu'on a cru découvrir dans notre livre un passage où l'interlocuteur parle de lui-même, en employant le pronom en question (chap. IX, 37). Il nous semble que l'analogie n'est pas complète. L'aveugle guéri ayant demandé à Jésus qui donc était ce fils de l'homme dont il lui avait parlé, le Seigneur répond : Tu l'as vu, c'est celui-là même qui te parle. Évidemment il y a là une simple distinction entre le sujet et l'attribut. L'analyse logique de l'autre passage paraît devoir constater un rapport différent. Mais admettons que le pronom ne fasse pas obstacle : il y a dans cette phrase un autre mot qu'on a coutume de laisser passer inaperçu et qui, à notre avis, se refuse à tout compromis. C'est le mot : Il l'a attesté. Pourquoi donc pas : Il l'atteste, au présent, c'est-à-dire, par le fait même qu'il l'écrit ? Cette forme de la phrase ne semble-t-elle pas prouver que le rédacteur a travaillé sur des souvenirs recueillis de la bouche du témoin oculaire[1] ? Et si nous sommes autorisés à en voir la preuve dans cette tournure, la manière dont il est parlé partout dans ce livre du fils de Zébédée, nous paraîtra-t-elle encore si singulière ? Le rédacteur reconnaît ainsi à la fois qu'il doit à l'apôtre une bonne partie de ses matériaux,

[1] On nous objectera que dans la suite de la phrase il est dit : il *sait* qu'il dit la vérité. Ici le verbe est pourtant au présent, et semble devoir renverser la conclusion que nous avons tirée du parfait qui précède. Oui, parce que nous n'avons pas voulu avoir l'air de fausser le sens du texte en substituant le parfait au présent, dans notre traduction. Car de fait, la langue grecque, toute riche qu'elle est, n'a pas un seul mot qui exprime la notion : *j'ai su*. L'auteur était donc dans l'impossibilité d'employer un second parfait (après le mot : il a attesté), et par cela même il y a en apparence une anomalie logique entre les deux verbes. Mais nous estimons que le premier doit déterminer la portée de la phrase, car rien n'empêchait de dire : il atteste.

faits et paroles, et qu'il en a disposé de façon qu'il n'a pas le droit de le présenter à son public comme l'auteur même de sa composition. Qu'à un certain point de vue, et à quelque distance de là, cette distinction n'ait plus été faite, cela n'a rien de surprenant. Les exemples de cette sorte d'inductions ou de méprises sont on ne peut plus fréquents dans l'ancienne littérature chrétienne. Nous ne faisons donc pas de difficulté de croire que les rédacteurs du supplément étaient de bonne foi, lorsque, en ajoutant une anecdote qui leur sera arrivée par le même canal, ils attribuaient à Jean la rédaction de l'évangile, tandis que le véritable rédacteur n'a point eu la prétention de se faire passer pour l'apôtre.

L'autre argument dont nous devons encore faire mention, se fonde sur ce que l'auteur anonyme de l'écrit que nous appelons la première épître de Jean, paraît se désigner comme un disciple immédiat et intime de Jésus, en disant, dès le début de son opuscule : «Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché relativement à la Parole de la vie, nous vous l'annonçons,» etc. Or, dit-on, il est incontestable que cette épître a été écrite par la même main que le quatrième évangile. Le style et certaines expressions favorites, tout aussi bien que le fond des idées, sont les mêmes des deux côtés. Et de plus, les témoignages patristiques relatifs à l'épître remontent quelque peu plus haut encore que ceux qu'on peut alléguer en faveur de l'évangile. Il est vrai que de nos jours il s'est trouvé des critiques qui ont contesté l'identité des deux auteurs, en se fondant sur certaines divergences, réelles ou apparentes, qu'ils ont cru pouvoir signaler dans les idées théologiques de l'un et de l'autre écrit. Mais nous pensons que ces divergences peuvent s'expliquer de manière qu'on n'a pas besoin d'en venir à la conclusion indiquée [1]. Nous admettons sans hésiter que l'auteur de l'épître est aussi celui de l'évangile. Mais nous ne croyons pas que la phrase transcrite plus haut soit de nature à prouver péremptoirement que celui qui l'a écrite doit être regardé comme l'un des douze apôtres et qu'il a voulu affirmer cela en l'écrivant. Nous ne pouvons y voir que la reproduction, si ce n'est textuelle, du moins virtuelle, de ce qui avait été dit à la première page de l'évangile : «La Parole devint

[1] Voir notre *Théologie apostolique*, T. II, p. 561 suiv. de la 3e édition.

chair et établit sa demeure *parmi nous*, et nous contemplâmes sa gloire,» etc. (chap. 1, 14). L'auteur parle ici communicativement, et partout dans les écrits johanniques il y a cette idée fondamentale, que tous les croyants se placent avec le Fils de Dieu, le sauveur unique, dans le même rapport ; ils sont en communion entre eux, parce qu'ils sont, à titre égal, en communion avec lui (chap. XVII, 21 suiv.; X. Épître I, 3, 7). Dans notre épître même, il est dit ailleurs (chap. III, 6) : «Quiconque pèche, ne l'a pas vu» (comp. 3e ép. 11). Et chap. IV, 14, 16, les termes de voir, reconnaître et croire sont employés comme synonymes. Le premier de ces termes n'est donc pas nécessairement à prendre dans le sens matériel et physique, et nous affirmons la même chose pour plus d'un passage de l'évangile [1]. Il suffit que Jésus ait vécu de la vie des mortels, pour que les croyants puissent dire encore aujourd'hui, avec l'évangéliste, et au point de vue de sa théologie : Nous l'avons vu, entendu, touché. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire la suite du texte dans les premières lignes de l'épître. Si dans une certaine mesure, et malgré la communion dont l'auteur y parle, il fait une distinction entre lui, le prédicateur de l'évangile, et ceux auxquels il écrit, cela tient seulement aux conditions extérieures de la transmission de la vérité d'une génération à l'autre; mais au point de vue des rapports religieux, cela ne constitue pas de différence. Le disciple nouvellement converti, et croyant, comme le comprend notre théologien, voit et entend le Christ, et par lui le père, tout aussi bien que celui qui l'a vu d'abord dans le même sens.

XV.

Disons donc, pour terminer, que l'évangile johannique est le dernier des livres apostoliques, ce mot pris dans son sens le plus large. Il est la clef de voûte du Nouveau Testament, en ce qu'il représente l'idée évangélique dans la forme à la fois la plus spirituelle et la plus indépendante du milieu dans lequel elle s'est produite originairement. Il se trouve ainsi placé à l'autre bout de la chaîne des témoignages relatifs à l'origine du christianisme, tandis que les évangiles synoptiques en forment le commencement.

[1] *Théologie apostolique*, T. II, p. 514, 555.

Seulement il importe qu'on n'exagère pas la valeur de cette dernière page aux dépens des premières, comme nous l'avons vu faire à des théologiens éminents, tant anciens que modernes. L'Église, en tant qu'elle ne se compose pas uniquement de théologiens, lesquels, en fin de compte, ne forment qu'une petite minorité de ses membres, n'a que trop perdu à ce que ceux-ci se sont si tôt chargés de la direction exclusive des esprits et des institutions.

La notion du christianisme, telle qu'elle est conçue et exposée dans cette dernière charte de l'Évangile, ne se comprend qu'autant qu'on s'est d'abord bien pénétré et nourri des idées plus simples, et plus à la portée du commun des mortels, qui sont gravées en caractères indélébiles sur les monuments plus anciens que nous pourrions appeler les propylées du sanctuaire évangélique. Faire de la théologie johannique le point de départ de toute étude ou instruction chrétienne [1], et refouler ainsi de fait sur le second plan les enseignements contenus dans les récits synoptiques, c'est se méprendre étrangement et sur les intentions du Maître et sur la destination de l'Église.

Nous avons vu d'ailleurs, en étudiant les différents ouvrages qui composent le recueil du Nouveau Testament, que l'idée chrétienne, si riche et si inépuisable par elle-même, s'y est produite et affirmée sous des faces assez diverses, et plus ou moins partiellement, aucun de ses interprètes n'ayant réussi à la saisir et à la formuler de manière à rendre superflue ou à exclure même toute autre exposition. Nous l'avons vue se concentrer dans la sphère de l'espérance et subir l'influence du travail de l'imagination, de sorte qu'elle a pu devenir ultérieurement, entre les mains des hommes, la source de mille rêveries qui finirent par les détourner de leur devoir du moment. Ailleurs on n'a pas su reconnaître qu'elle est indépendante des formes de l'existence terrestre, nationalité, culte, constitution sociale et autres, et on l'a appauvrie et neutralisée en l'assujettissant à ces formes-là. Elle a aussi conduit les hommes à diriger leur attention sur eux-mêmes, sur leur imperfection naturelle et leur misère morale, pour faire naître en eux le besoin de la rédemption et la certitude que l'unique moyen de salut était l'intime union avec le Sauveur. Mais bientôt le raisonnement s'empara de cette conception mys-

[1] Le premier essai d'une traduction de l'Écriture sainte en eskimo a porté sur l'évangile selon saint Jean.

tique, pour la gâter par une analyse trop méticuleuse, et substitua, à des vérités qui s'imposent à la conscience par leur simplicité même, tout un vaste système de définitions et de dogmes, que le commun des fidèles répète machinalement sans les comprendre, et qui trop souvent ont fait oublier, à ceux qui les comprennent, que la dialectique la plus savante ne vaut pas la pratique. Enfin la pensée chrétienne a pu prendre pour objectif principal la personne même de celui qui l'avait introduite dans le monde. Son passage sur la terre devint ainsi la forme concrète de la communication de la lumière, de l'amour et de la vie, à un monde qui en était privé; sa mort y apparaît comme un triomphe, le miracle y est un symbole, l'histoire entière un hiéroglyphe. Et de tout cela, le scolasticisme n'a su s'approprier que quelques lambeaux de métaphysique, pour arriver à faire de formules abstraites et inintelligibles l'essence même de la religion. Jésus et ses disciples les mieux inspirés ont voulu substituer l'esprit à la lettre; leurs successeurs ont réussi à tuer de nouveau l'esprit par la lettre, mais non sans avouer franchement qu'ils n'avaient pas eux-mêmes l'esprit, lequel, à les en croire, n'aurait été donné qu'à un bien petit nombre de mortels et à une seule époque de l'histoire.

Voilà pourquoi, de tout temps, on a été si préoccupé du besoin d'établir l'authenticité nominative des différents livres bibliques. Mais le quatrième évangile nous est parvenu sans nom d'auteur, comme la plupart des autres éléments dont se compose le volume sacré. La critique s'est montrée impuissante soit à élever l'opinion traditionnelle au-dessus de tout doute sérieux et légitime, soit à rejeter ce document sur le second plan et à l'assimiler aux productions littéraires d'une génération d'épigones déjà déshérités en quelque sorte de l'esprit créateur qui avait inspiré leurs devanciers. Nous estimons que c'est là pour la science religieuse un avertissement providentiel que les idées sont chose plus essentielle que les noms propres et que leur valeur est indépendante de la certitude de ceux-ci.

ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

Au commencement était la Parole, et la Parole était en Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement en Dieu: c'est par elle que toutes choses eurent l'existence et rien absolument de ce qui existe n'a pris naissance indépendamment d'elle. En elle il y avait la vie, et cette vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres, mais les ténèbres ne l'ont point reçue.

I, 1-5. Ces cinq versets contiennent ce qu'on est convenu d'appeler le prologue de l'évangile, c'est-à-dire, les prémisses métaphysiques de l'histoire ou le programme théologique destiné à orienter le lecteur dans l'intelligence et dans l'appréciation de celle-ci. Le livre tout entier mettra en relief cette vérité que Jésus de Nazareth, à la personne duquel les apôtres rattachent le salut du monde, n'a pas été un simple mortel: le préambule définit d'avance sa nature toute particulière et essentiellement divine.

L'auteur choisit, pour désigner cette nature, un terme déjà usité avant lui dans les écoles: en grec *Logos*, en hébreu *Mêmerâ*. On traduisait cela autrefois par un mot calqué sur le latin: le *Verbe*, et qui offrait cet avantage qu'il était du genre masculin, et se prêtait ainsi mieux à représenter un personnage que nous ne saurions concevoir autrement que sous sa forme concrète et

historique. Malgré cela, nous préférons le terme de la *Parole*, qui nous rappelle immédiatement l'origine même de la conception théologique, appliquée par l'apôtre à la personne historique de Jésus. Il s'agit bien positivement de la parole considérée comme organe de la création, d'après le premier chapitre de la Genèse, où il est dit que Dieu *parla*, c'est-à-dire énonça sa volonté, et que toutes choses reçurent l'existence. Cette parole fut considérée dans la suite comme une puissance particulière, intelligente, personnelle, comme une *hypostase*, c'est-à-dire une manifestation personnellement distincte de l'Être suprême, lequel, de sa nature, est purement transcendant, inaccessible à l'intelligence humaine, à laquelle il se révèle par cette manifestation spéciale, dépositaire de toutes les perfections divines, et conséquemment par tous les actes émanant d'elle dans le monde de la matière et des esprits. La poésie hébraïque avait préludé à cette conception métaphysique, en attribuant à la parole de Dieu, organe de sa volonté, des mouvements propres, pareils à ceux du serviteur qui accomplit les ordres de son maître (par ex. Psaume XXXIII, 4, 6, 9; CXLVII, 15; CXIX, 89, 105. És. LV, 11, etc.). Dans la littérature palestinienne cependant, et en tant qu'il s'agit des temps antérieurs au christianisme, nous trouvons plus fréquemment une autre conception analogue, celle de la *Sagesse*, considérée comme une hypostase divine, première émanation du sein de la divinité et devenue l'ouvrière et l'organisatrice de la création ultérieure (Prov. VIII, 22 ss. Job XXVIII. Sir. I, 1 suiv.; XXIV; comp. Bar. III, 37 ss. Sap. VI-IX, surtout chap. VII, 22 suiv., passage dont les formules ont passé en partie dans l'épître aux Hébreux pour déterminer la nature du *Fils de Dieu*). Les termes de *Logos* et de *Mêmerâ* ont fini par remplacer celui de la Sagesse, le premier par l'influence du système philosophique du juif alexandrin Philon, contemporain de Jésus, le second par l'usage que l'on faisait en Orient des traductions ou paraphrases chaldaïques de l'Ancien Testament. Le *Logos* de Philon diffère cependant notablement de celui de notre évangile, entre autres en ce qu'il dénote proprement non la *parole*, mais l'intelligence divine, qu'il est plutôt une abstraction qu'une personne distincte, et surtout qu'il n'est mis dans aucun rapport ni avec l'idée messianique en général, ni avec celle de l'incarnation en particulier. Or, ces erniers éléments sont sans contredit les plus essentiels dans l'évangile.

Il est aujourd'hui absolument superflu de mentionner ou de réfuter les diverses opinions des théologiens qui ont essayé de déterminer l'origine et la portée de ce nom de *Logos* autrement que nous le faisons ici. Nous pouvons donc nous dispenser d'entrer pour le moment dans une exposition plus approfondie du sujet (comp. l'*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, livre I, chap. 8, et livre VII, chap. 6). L'évangéliste veut dire que ce Jésus de Nazareth, dont il va entretenir ses lecteurs, est précisément cet être divin, cette hypostase déjà connue de la théologie, préexistant au monde qu'elle a appelé à l'existence, et devenue homme, à la fin des temps, pour opérer le salut des autres hommes.

Les autres thèses ajoutées par l'auteur ne sont que les corollaires de celle-ci, ou plutôt les diverses phrases dont se composent les premières lignes du prologue ne sont que l'analyse de la conception fondamentale elle-même. La Parole *était Dieu*, — c'est l'unité, ou l'identité de ce que nous avons l'habitude d'appeler la substance. L'absence de l'article devant le mot Dieu, en grec, fait voir en même temps qu'il n'est pas question d'une unité de personne, d'une identification absolue ou d'une confusion de la personne que nous appelons Dieu par excellence, et de celle que l'auteur appelle le *Logos*. Cela résulte encore de cette autre phrase : la Parole était *en* Dieu, litt. : *vers* Dieu (la préposition marquant un mouvement), ce qui revient à dire, qu'avant la création du monde, la Parole n'avait de *relation* qu'avec Dieu, c'est-à-dire avec l'Être divin non encore manifesté au dehors. L'expression est plus exacte, nous pourrions dire plus pittoresque, que le simple : *auprès* (chap. XVII, 5. Prov. VIII, 30), ou *avec* (Sir. I, 1). En disant : *au commencement*, l'auteur se borne à affirmer l'antériorité de la Parole créatrice au monde créé, ce qui suffisait ici pour lui assigner sa place en dehors de celui-ci. La théologie ecclésiastique a pu en tirer, par un raisonnement très-plausible, le dogme de l'éternité du Verbe, opposé à la formule de l'Arianisme, mais ce dogme n'est pas exprimé directement dans notre texte et l'évangéliste ne paraît pas avoir éprouvé le besoin de l'accentuer, puisque ailleurs aussi il se contente de locutions qui se renferment dans la sphère de l'antériorité relative (chap. VIII, 58 ; XVII, 5, etc.).

On remarquera que la phrase : *la Parole était en Dieu*, est reproduite deux fois. C'est qu'elle sert à deux fins. La première

fois il s'agit simplement de constater la relation du *Logos* à Dieu ; la seconde fois, l'auteur veut distinguer le *commencement*, c'est-à-dire la période antérieure à la création, de celle qui suivit cette dernière, et à partir de laquelle la Parole se trouvait avant tout en relation avec le monde créé par elle.

C'est en vue de cette nouvelle relation qu'il est dit que *en elle* (dans la Parole personnelle) *il y avait la vie*. Il est vrai que le texte n'offre pas ici l'article défini ; mais ce qui suit immédiatement fait voir que dans la pensée de l'auteur il s'agit bien d'une notion déterminée. Nous n'entrevoyons pas ce qu'on gagne en disant : *il y avait vie*. Car il ne s'agit évidemment pas ici de la vie dont la Parole aurait joui pour elle-même, mais d'une vie qui, émanant d'elle, se communique à ce qui est hors d'elle. Nous ne devons pas restreindre cela à la vie physique, en d'autres termes, à l'acte même de la création, ou à la conservation permanente de la matière créée, de ce que nous appelons la nature. L'auteur qui, dans tout son livre, fait un usage si fréquent du mot de *vie*, a sans doute voulu parler dès le début de cette vie supérieure et spirituelle, laquelle assure aux créatures privilégiées, qui arrivent à se l'approprier, une existence sur laquelle la mort n'a plus de prise. Pour bien préciser sa pensée, l'apôtre la reproduit une seconde fois sous une nouvelle forme : la *vie* est la *lumière* des hommes. Cela fait voir clairement qu'il n'a pas voulu parler de la vie naturelle. En même temps il arrive ainsi à aborder son véritable sujet. Car ce n'est pas le besoin de formuler la théorie de la nature et des antécédents du *Logos* qui lui met la plume à la main ; il a hâte de proclamer cette grande vérité que sa manifestation devint la source et la cause du salut de l'humanité. La révélation primordiale (la création) avait eu pour objet tous les êtres ; la révélation nouvelle, qui fait l'objet de la prédication évangélique, s'adresse à une seule catégorie d'êtres, pour leur donner quelque chose de bien plus excellent que la simple existence, et cela par des moyens tout particuliers et dignes d'être médités.

La vie émanant de la Parole devint pour les hommes une *lumière*, ou plutôt *la* lumière ; ce qui ne veut pas dire seulement une illumination de l'intelligence, un enseignement au sujet de certaines vérités inconnues ou abstraites, mais une transformation de l'homme tout entier, ayant pour but et pour effet l'épanouissement harmonieux de toutes ses forces spirituelles, et

l'impulsion donnée à ces forces dans la direction de la source même d'où elle est partie. Car l'homme, en tant qu'il est une partie intégrante du monde, est aujourd'hui dans les *ténèbres*, séparé de Dieu et de son amour, et par suite sujet à la mort. Il doit sortir de cet état, être ramené à Dieu, changer de condition et de tendances, et c'est dans ce but que la *Parole*, qui a autrefois tiré le monde du néant, s'est naguère manifestée une seconde fois et d'une manière nouvelle, en s'incarnant dans l'humanité pour l'élever à sa propre hauteur et lui rendre ce qu'elle a perdu. La thèse de la corruption mortelle du monde est ici simplement posée, mais non pas expliquée. (Voyez à ce sujet l'ouvrage cité, livre VII, chap. 8.)

Jusqu'ici l'auteur a énoncé ses thèses d'une manière plus ou moins abstraite et en se servant des verbes au prétérit. Car, à vrai dire, tout ce qu'il expose appartient au passé ; ce sont des faits acquis à l'histoire, ou du moins, comme le dernier, inhérents à la nature même de l'Être divin, lequel, certainement, n'existe pas d'aujourd'hui seulement. Car on aurait tort, sans doute, de voir dans cette phrase : « la vie *était* la lumière des hommes », une allusion toute spéciale à ce qu'on appelle l'état d'innocence des protoplastes avant la chute. Maintenant l'auteur se trouve enfin en face des faits de la réalité historique ; il passe, pour un moment du moins, au présent : la lumière *luit* dans les ténèbres ; la révélation n'a jamais fait défaut à l'humanité, mais surtout depuis l'avénement de la Parole manifestée en chair son action est constante et plus énergique, plus évidente que jamais. Rien ne nous empêche de rapporter ce présent : *elle luit*, au temps postérieur à l'avénement de Jésus (comp. Épître, chap. II, 8). Malheureusement, et c'est là encore un fait constaté par l'expérience, le monde s'est soustrait à son action, il a repoussé la lumière, il ne s'est point rattaché à celui qui était venu le sauver. Avec cette dernière assertion, l'auteur a franchi le cercle de la pure théorie, il fait déjà de l'histoire ; il anticipe sur les récits de son livre et révèle d'avance l'issue du drame qu'il va raconter. Le programme théologique de son ouvrage est complet — le prologue se termine ici.

Mais l'auteur le reprend, pour ainsi dire, une seconde fois, de manière à substituer aux thèses purement métaphysiques, ou du moins abstraites, une espèce de résumé historique préliminaire, qui offre des analogies très-marquées, et un parallélisme assez

facile à reconnaître, avec ce qui a précédé. Au lieu de remonter au delà de la création du monde, ce second texte débute par ce qui a précédé plus immédiatement l'apparition de Jésus sur les bords du Jourdain ; au lieu de définir la relation de la Parole créatrice avec Dieu, relation qui cependant n'est pas passée sous silence (v. 18), il insiste davantage sur ses relations avec les hommes, mais à cet égard le but et le résultat se trouvent énoncés tous les deux de la même manière qu'auparavant. C'est là ce qui a engagé la presque totalité des commentateurs à dire que le prologue s'étend du v. 1 au v. 18, après lequel seulement commencerait le récit historique. Nous ne saurions partager cet avis. Entre le v. 18 et le v. 19 il n'y a pas d'intersection ; au contraire, il y en a une très-marquée entre les v. 5 et 6. La personne de Jean-Baptiste appartient à l'histoire et est placée, dans les autres évangiles aussi, au début de cette histoire. La raison principale pour laquelle on s'oppose à cette évidence, c'est que l'incarnation du Verbe n'est mentionnée qu'après l'avénement de Jean-Baptiste ; on espère échapper aux conséquences que l'exégèse pourrait être tentée de tirer de ce fait, en admettant qu'il n'est pas encore question d'*histoire* ici, et que la succession des éléments du récit est chose accidentelle et sans importance. Le fait est que l'évangéliste ne s'explique nulle part sur la question de savoir à quel moment donné l'incarnation s'est accomplie, et que, d'un autre côté, il est parlé de l'action de Jésus sur le monde (v. 12) avant qu'il soit fait mention de l'incarnation. La question chronologique est donc ici, en tout cas, une question oiseuse et l'appréciation de la portée du morceau v. 6-18 doit dépendre uniquement de la nature prédominante de son contenu. Or, ce contenu, c'est que Jean-Baptiste vint annoncer la manifestation de la lumière, qui apparut en effet, mais pour ne réussir qu'auprès d'un nombre restreint d'hommes, lesquels reconnurent : 1° la nature divine du *Logos* manifesté en chair, 2° la vérité des assertions du Baptiste, 3° la différence radicale entre Moïse et Christ, 4° le fait que la connaissance adéquate de Dieu ne peut être obtenue que par l'intermédiaire de celui-ci.

6 Il y eut un homme envoyé de Dieu, son nom était Jean. Cet homme vint pour témoigner, afin de rendre témoignage à l'égard de la lumière, afin que tous devinssent croyants par lui. Ce n'est pas lui qui était la lumière, mais c'était afin qu'il rendit témoignage à

l'égard de la lumière. 9 La véritable lumière, qui éclaire tous les
hommes, venait dans le monde. Elle était dans le monde, et le
monde avait reçu l'existence par elle, mais le monde ne le connut
point. Elle vint dans ce qui lui appartenait en propre et les siens
ne l'accueillirent point. 12 Mais à tous ceux qui le reçurent, qui
croyaient en son nom, il donna le privilége de devenir enfants de
Dieu, lesquels ne sont point nés dans le sens physique, par la
volonté de la chair et de l'homme, mais qui le sont de Dieu. 14 Et
la parole devint chair, et établit sa demeure parmi nous, et nous
contemplâmes sa gloire, une gloire comme celle du fils unique venu
de la part du père, plein de grâce et de vérité. Jean rend témoi-
gnage à son égard dans ces paroles solennelles : C'est lui dont je
disais : celui qui doit venir après moi m'a devancé, parce qu'il a été
avant moi. En effet, c'est de sa plénitude que nous avons tout reçu,
et grâce après grâce. 17 Car la loi a été donnée par Moïse, la grâce
et la vérité sont venues par Jésus-Christ. Personne n'a jamais vu
Dieu : c'est le fils unique qui était dans le sein du père, qui nous
l'a fait connaître.

I, 6 - 18. Nous disons donc qu'avec ce morceau nous entrons décidément sur le terrain de l'histoire, et nous constatons que pour notre auteur, ainsi que pour Marc et pour tous les apôtres, au nom desquels parle Pierre, Actes I, 21, l'*histoire* évangélique commence avec le témoignage de Jean-Baptiste, c'est-à-dire à une époque où Jésus avait atteint l'âge de la maturité. Tout ce qui est au delà, est du domaine de la spéculation, qui peut chercher des formules propres à préciser la conviction chrétienne de la divinité du Christ (v. 14), mais qui n'a rien à *raconter* à ce sujet.

Mais l'histoire de Jean-Baptiste aussi se résume ici dans un fait unique, lequel seul pouvait avoir une importance majeure pour la théologie évangélique. C'est le fait du *témoignage*, et du témoignage inspiré (v. 33), qui apparaît ici comme l'objet essentiel de sa mission, de manière que tout le reste pouvait être passé sous silence. Ce point de vue particulier, exclusif, prédomine tellement, qu'il influe même sur la forme du récit. A la place des prédications toutes populaires que nous lisons chez les Synoptiques, nous trouvons ici, soit dans la bouche du prophète du désert (v. 15), soit sous la plume du rapporteur (v. 7), des formules abstraites, énigmatiques, directement dépendantes de la métaphysique du prologue, laquelle serait ainsi présentée comme ayant

été antérieure à la révélation évangélique, à moins qu'on ne préfère dire que l'auteur prête à son héros un langage d'école, sur l'authenticité littérale duquel l'historien pourra faire ses réserves.

Ce fait du *témoignage* de Jean est mis en relief de plusieurs manières. D'abord il l'est par la forme même de la phrase, dans laquelle on aurait tort de ne voir qu'une répétition oiseuse (v. 7). L'auteur commence à dessein par énoncer la notion du témoignage, sans y ajouter l'objet auquel ce témoignage doit se rapporter, afin qu'on comprenne bien quel est le rôle assigné au précurseur dans l'ensemble des faits évangéliques. L'objet même du témoignage est appelé la *lumière*, terme qui a dû être préféré à tout autre nom de la personne de Christ, parce que c'était le seul employé dans le prologue, en tant qu'il s'agissait des relations du Logos avec les hommes, et que, de cette manière, il était propre à ménager la transition à un nom plus concret, à celui-là même qui désignait le Sauveur proposé au monde et reconnu par l'histoire, et auquel l'auteur va passer plus loin (v. 17). Ensuite le rôle de simple *témoin* est encore relevé par l'antithèse directe dans laquelle il est placé à l'égard de celui du révélateur (lumière, Christ), v. 8, 20 ; comp. Luc III, 15.

A l'époque où Jean rendait son témoignage, la véritable lumière, la Parole manifestée en chair, *venait* (litt. : était venante) dans le monde, elle *allait* faire son apparition, se révéler aux hommes; et dès lors elle *était* dans ce monde qu'elle avait créé, pour l'appeler à elle et lui donner la vie qui lui manquait. Déjà les anciens (et après eux beaucoup de modernes) ont méconnu ce sens si simple et si conforme à l'ensemble du texte et aux passages parallèles (chap. I, 15, 27, 30), où partout celui qui *vient* est le Christ. On craignait encore que cette interprétation ne favorisât la conception d'une incarnation postérieure à la naissance naturelle de l'homme Jésus à Nazareth (comp. v. 14), et l'on proposait de traduire : La véritable lumière *existait* déjà, celle qui éclaire tout homme *venant* au monde. Une pareille tournure est forcée, pléonastique, et peu conforme à ce qui suit immédiatement, où c'est bien la lumière qui est mise en rapport avec le monde.

Le but de la mission de Jean était que *tous* les hommes devinssent croyants par son ministère, c'est-à-dire se laissassent diriger vers la lumière, de manière à l'accueillir et à subir son influence salutaire (chap. III, 21). Ce but n'a pas été atteint, tant s'en faut. Le *monde* ne reconnut point son sauveur; quelques-

uns seulement, la minorité, le reçurent, et une minorité telle, que dans la plupart des cas l'auteur a pu se croire autorisé à parler du monde comme si l'exception n'avait pas lieu du tout. On remarquera qu'à partir du v. 10 les pronoms passent tout à coup du neutre [en français du féminin, *la* lumière] au masculin, l'auteur substituant, dans sa pensée, la personne historique du Christ à la notion moins concrète de la révélation. Une transition analogue se fait de la notion du monde, considéré comme la totalité des choses créées, à celle de l'ensemble des êtres rationnels, qui sont l'objet spécial des préoccupations salutaires de la Providence, mais mal disposés à cet égard.

On se divise sur le sens de cette phrase : elle vint dans *ce qui lui appartenait en propre*, et les *siens* ne l'accueillirent point. L'opinion commune est que l'auteur veut désigner par là les Juifs comme l'objet spécial de l'activité prophétique de Jésus. Il est vrai que celui-ci n'est pas allé évangéliser les païens, et que l'Ancien Testament appelle les Israélites le peuple de Dieu par excellence; on peut même trouver une espèce de gradation dans la succession des phrases, la sphère d'action plus restreinte parmi les *siens*, devant offrir à Christ des chances de succès qui pouvaient lui faire défaut dans le vaste *monde* du dehors. Malgré tout cela, nous pensons qu'on peut défendre une interprétation d'après laquelle il n'est pas question ici des Juifs nominativement. Qu'on veuille bien remarquer: 1° Que l'auteur a eu soin de relever ce qu'il y a d'étonnant et de déplorable à ce que le monde, œuvre du Logos, ne l'ait pas voulu accueillir; ce terme de monde étant abstrait, et comprenant aussi les choses inanimées, l'auteur y substitue un second terme plus précis et plus concret pour circonscrire sa pensée à la sphère des hommes qui, à l'égard du Logos, sont les *siens*, ses créatures. 2° Que le Logos, *comme tel*, n'est pas dans un rapport particulier et exclusif avec les Juifs ; le prologue a insisté, au contraire, sur l'universalité absolue de ses rapports avec tout ce qui est hors de Dieu. 3° Que le texte oppose à ceux qu'il appelle *les siens*, et qui ne reçurent point la lumière, ceux, en petit nombre, qui la reçurent, soit l'exception à la règle générale. Or, de deux choses l'une : ou bien la catégorie est la même de côté et d'autre, alors si les *siens* sont les Juifs, l'auteur affirmerait qu'il n'y a eu que des Juifs qui devinrent croyants ; ou bien, tout au contraire, la catégorie n'étant pas la même, il dirait qu'aucun Juif n'est devenu croyant, et que l'Église ne s'est

recrutée que parmi les païens. Mais les deux suppositions seraient contraires à l'histoire.

En arrivant à mentionner l'exception, l'évangéliste se sert de plusieurs termes qui sont d'une grande importance dans sa théologie. Relativement à celui de la *foi* (du *croire*), employé d'abord d'une manière tout abstraite et sans régime, ensuite avec l'addition des mots *en son nom*, nous nous bornerons ici à dire que son sens ne doit pas être restreint à une simple adhésion de l'entendement ou du jugement à une vérité objective, à un fait s'imposant du dehors, mais qu'il implique toujours la participation de toutes les facultés spirituelles, notamment aussi du sentiment et de la volonté, à une certaine direction de la vie vers les choses d'en haut, participation déterminée et assurée par l'union personnelle de l'individu avec le Logos, médiateur de la communication des éléments divins, lumière, amour et vie, qu'il s'agit de faire parvenir au monde qui s'en trouve privé (*Histoire de la théologie apostolique*, liv. VII, chap. 9 et 11). Le *nom*, dans cette phrase, représente (comme c'est le cas dans l'Ancien Testament déjà, et souvent aussi chez les apôtres) la personne elle-même, et n'exprime nullement l'idée que l'essence de la foi consisterait à donner à Jésus le titre de Fils de Dieu, de Messie, ou tel autre analogue. D'après cela, *croire*, devenir croyant, implique nécessairement l'idée d'une transformation totale de l'être moral et spirituel, d'un changement de nature, et rien ne serait plus éloigné de la pensée de l'évangéliste qu'une définition de la foi, d'après laquelle elle signifierait une connaissance, une croyance, à ajouter à d'autres acquises antérieurement.

Aussi bien, et ceci n'est qu'un simple corollaire de la vraie définition, les croyants sont-ils *enfants de Dieu*, c'est-à-dire des êtres ou créatures d'une nouvelle espèce, dont la naissance n'est point l'effet de l'action de la chair et du sang, des instincts de la nature sensuelle, mais celui d'une intervention directe, secrète, mystique de la puissance divine. Pour la première fois nous avons ici un exemple de l'emploi d'un terme emprunté au monde matériel, pour énoncer un fait de l'ordre spirituel ; nous en verrons d'autres en grand nombre par la suite. Le mot *enfant* rappelle proprement un fait ou rapport purement physique, que l'auteur caractérise par trois phrases synonymes, pour déclarer ensuite qu'il fait abstraction de ce rapport afin d'y substituer un autre. Chez Paul, le terme se trouve également, mais opposé à celui

d'esclave et ramené à un ordre d'idées qui tient à la législation civile (Gal. IV, 7. Rom. VIII, 17, etc.); ici il se rattache directement à l'idée de naissance, et le *privilége*, dont l'auteur parle, n'est pas un droit à faire valoir, encore moins une aptitude particulière inhérente à l'individu, mais une qualité octroyée qui constitue un avantage, et non un mérite.

La Parole devint chair, le Logos se fit homme et apparut comme tel dans le monde. Jusqu'ici l'évangéliste avait parlé de lui d'une manière plus abstraite, d'abord de sa préexistence en Dieu, puis de sa manifestation comme créateur, comme vie et lumière du monde; cependant la mention de Jean-Baptiste et de son témoignage l'avait déjà mis en présence de la personne du Christ de l'histoire; il était temps que, par une formule nette et positive, le rapport entre les deux faits ou termes fût clairement déterminé. Le Logos est précisément la personne que nous avons connue comme Jésus de Nazareth, ou plutôt celle-ci a été une forme temporaire de l'existence permanente du Logos. La place que cette formule occupe dans le contexte ne préjuge point le moment historique de l'apparition en chair, de l'incarnation. L'auteur ne veut pas dire qu'elle ne s'est faite qu'après l'avénement de Jean-Baptiste; mais il ne dit pas non plus qu'elle se fit dans le sein d'une vierge neuf mois avant la naissance d'un enfant. La conviction des apôtres, relativement à la nature divine de leur maître, était assez puissante pour s'affirmer hautement, elle n'avait pas encore besoin de s'enquérir des moyens dialectiques propres à la démonstration. Nous ferons une remarque analogue sur le mot *devint*, qu'on pourrait être tenté de prendre dans le sens d'un changement de nature, d'une substitution d'une nature à une autre. Mais l'auteur disant ailleurs (1re ép. IV, 2): *il vint en chair*, on voit qu'il ne songe pas à contester la continuité de la nature primitive. Cela résulte encore clairement de ce qu'il ajoute au sujet des impressions reçues par les croyants qui *contemplèrent* la *gloire* du *Fils unique*, c'est-à-dire pour les yeux de l'esprit desquels aucun des attributs de la divine majesté, appartenant au Logos, n'était caché ou perdu. On voit donc que ces expressions : *devenir*, *venir en* chair, ne sont que des essais de décrire le mode de l'apparition historique, et n'ont pas la prétention d'en rendre compte d'une manière scientifique.

C'est le Logos qui est appelé *Fils unique*, et non l'homme Jésus; ce qui revient à dire que ce terme n'est pas destiné à

exprimer l'idée d'une personne aimée par excellence, ou méritant cet amour, mais d'un être qui n'a pas de pareil, qui est le seul de son genre, et que le mot doit être pris, non dans le sens éthique, mais dans le sens métaphysique. La *gloire* est l'ensemble de toutes les perfections divines, considérées dans leur manifestation. L'expression est empruntée à l'Ancien Testament, auquel appartient aussi la phrase qui analyse cette notion en la remplaçant par ces deux attributs fondamentaux : *grâce* et *vérité* (en hébreu plutôt : amour et fidélité). Dans le sens évangélique, le premier mot (qui ne se rencontre pas ailleurs dans notre évangile) rappelle surtout le motif de la manifestation du Fils, l'amour de Dieu pour le monde (chap. III, 16. 1re ép. IV, 9, etc.); le second, au contraire, énonce cette idée que, par cette même manifestation le monde a reçu une connaissance adéquate de l'essence et de la volonté de Dieu. Il n'y a pas jusqu'au mot : il établit sa *demeure*, qui ne renferme l'idée d'une révélation personnelle de l'Être suprême. Cette expression est consacrée dans le langage de la théologie juive pour désigner la personne de Dieu comme présente (*Shekina*, la demeure), comp. Sir. XXIV, 8. Apoc. VII, 15; XXI, 3, et il est à remarquer que le grec et l'hébreu offrent ici le même radical. Le Logos manifesté en chair était *plein* de grâce et de vérité ; il ne saurait donc être question d'une inanition, d'un dépouillement; la divinité n'a rien perdu en se révélant ainsi, autrement on ne pourrait pas même dire qu'elle s'est révélée. Seulement il y a à dire qu'elle ne s'est pas révélée à tous [1].

Ces deux thèses : le Logos devint chair, et nous le contemplâmes plein de grâce et de vérité, sont tour à tour analysées ou commentées dans les dernières lignes de ce morceau (v. 15-18).

1° La première thèse est illustrée par un mot du Baptiste, qui reviendra encore une fois plus bas (v. 30), et qui, faisant allusion à la préexistence du Logos, énonce le rapport historique entre les

[1] Il n'y a que l'harmonistique la plus arbitraire qui puisse prétendre que l'évangéliste s'en tient au point de vue de l'épître aux Philippiens (chap. II, 6 suiv.). Le Verbe incarné conserve la toute-science (chap. I, 43, 49 ; IV, 16 ; II, 25, etc.) et la toute-puissance ; les miracles sont racontés avant tout pour prouver cela (Introduction, p. 16). Comme il possède en outre la sainteté parfaite, il sera difficile de dire à quels attributs de la divinité il pourrait avoir renoncé, *d'après nos textes*. Si les croyants ont pu *contempler* (« de leur vue corporelle ») sa gloire, c'est-à-dire « le rayonnement de ses perfections », c'est que ces perfections n'avaient pas été voilées ou amoindries ou écartées par un « dépouillement ».

deux personnages d'une manière paradoxale. De fait, *Jésus* devait venir *après* Jean, cependant il l'a *devancé*, parce que, en sa qualité de Logos, il était nécessairement *avant* celui qui n'a été qu'un simple mortel. Jean dit donc : Mon successeur est mon prédécesseur, et reproduit ainsi, en d'autres termes, purement et simplement l'idée métaphysique du prologue. S'il en était autrement, on ne verrait pas trop ce que pourrait valoir son témoignage. Quant à la question de savoir dans quel rapport ce mot de Jean-Baptiste pourrait être avec un autre plus populaire (chap. I, 27 ; comp. Matth. III, 11. Luc III, 16), elle tient de près à celle qui concerne la nature du livre entier et doit être discutée ailleurs.

2° La seconde thèse est confirmée par l'expérience des croyants mêmes. Car c'est en leur nom que l'auteur parle v. 16, et c'est à tort que ses paroles sont mises par quelques commentateurs dans la bouche de Jean-Baptiste. Le terme de *plénitude* insinue que les biens à recevoir se trouvaient surabondamment à la portée du monde, et correspond du reste à l'adjectif *plein* employé plus haut, et partant aux attributs de la grâce et de la vérité qui l'accompagnaient. Grâce *après* grâce, signifie que le trésor était inépuisable.

Mais c'était aussi quelque chose de nouveau. Car antérieurement, sous l'ancienne alliance, il y avait bien une *loi*, mais elle se bornait à ordonner, à effrayer et à condamner ; par Christ seulement s'est révélé un rapport avec Dieu qui assure le pardon, la connaissance de sa vraie nature et la soumission de cœur à sa volonté. Ce qu'un prophète mortel n'avait pu donner, le Logos, qui est de l'essence même de Dieu, nous l'a communiqué. Notre auteur s'exprime ici sur la différence radicale entre la loi et l'évangile d'une manière beaucoup plus énergique et plus absolue que Paul même ne l'a jamais fait, puisqu'il affecte de dénier à la loi la vérité même. Cette antithèse paraîtra plus significative encore quand on aura constaté qu'il n'y revient guère ailleurs, et qu'elle doit ainsi être considérée, à son point de vue, comme un fait désormais élevé au-dessus de toute contestation, tandis que Paul met tous ses soins à la discuter et à l'établir. La dernière phrase du texte a donné lieu à diverses interprétations. Nous avons compris que l'auteur, pour expliquer comment le Fils a pu être le révélateur, a voulu rappeler ce qu'il avait dit dès le début : la Parole était en Dieu. En effet, il nous est impossible de découvrir une différence entre cette préposition *en* et l'expression *dans le sein*. Pour cette raison nous avons mis, dans la traduction, le

verbe à l'imparfait, *qui était*. Les rapports *actuels* du Fils et du Père, auxquels on songe en maintenant le présent (*qui est*), n'avaient pas besoin d'être rappelés pour montrer que le Christ *a pu* faire connaître Dieu. Nous pourrions ajouter que jamais la théologie de l'Église, laquelle s'est pourtant édifiée essentiellement sur celle de cet évangile, n'a dit que le Fils de Dieu *est* (actuellement) *dans le sein* du Père.

19 Et voici quel fut le témoignage de Jean, lorsque les Juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des Lévites, afin de lui poser cette question : Qui es-tu ? Il fit une déclaration positive et sans réticence, et déclara qu'il n'était point le Christ. Et ils lui demandèrent encore : Eh quoi donc ? es-tu Élie ? Et il dit : Je ne le suis pas. Es-tu le prophète ? Et il répondit que non. Ils lui dirent alors : Qui es-tu, pour que nous donnions une réponse à ceux qui nous ont envoyés ? que dis-tu sur ton compte ? 23 Il dit : Je suis la voix qui crie dans le désert : Aplanissez le chemin du Seigneur ! comme l'a dit le prophète Ésaïe. Les envoyés étaient des Pharisiens. Et ils l'interrogèrent encore et dirent : Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es pas le Christ, ni Élie, ni le prophète ? Jean leur répondit en disant : Moi je baptise dans l'eau ; au milieu de vous il y a quelqu'un que vous ne connaissez pas : c'est celui qui doit venir après moi, et dont je ne suis pas même digne de délier la courroie du soulier. Cela se passait à Béthanie au delà du Jourdain, où Jean baptisait.

I, 19-28. Deux fois déjà il avait été question du témoignage de Jean-Baptiste dans le morceau précédent ; d'abord d'une manière tout à fait générale, ensuite dans une phrase qui en résumait la substance théologique. Ici nous trouvons un récit plus détaillé dont les traits caractéristiques appartiennent à la tradition évangélique populaire telle qu'elle a été conservée aussi par les évangiles synoptiques, auxquels nous renvoyons nos lecteurs, surtout à l'égard des paroles du Baptiste relatées aux v. 23 et 26. Ce qu'il y a de particulier à notre texte, c'est, outre la détermination de la localité où la scène a dû se passer, le fait d'une députation officiellement envoyée sur les bords du Jourdain pour demander à Jean ses titres et ses intentions, et pour en faire un rapport aux autorités de Jérusalem. Ce fait n'a rien d'étonnant ou d'impossible, quoiqu'il ne soit pas mentionné ailleurs. Le Sanhédrin pouvait avoir ses motifs, et en tout cas il avait qualité pour

prendre connaissance d'un mouvement religieux qui a dû avoir un grand retentissement dans le pays.

Les questions qu'on pose à Jean sont le reflet des préoccupations du temps. L'attente d'un Messie, d'un libérateur, d'un restaurateur de la théocratie, était générale et l'on conçoit aisément que l'imagination des masses, ou même seulement de quelques individus, ait saisi avec empressement tout ce qui sortait de l'ornière de la vie de tous les jours, pour y attacher des espérances et des combinaisons fantastiques. Jean serait-il le Christ attendu? La question était permise, plusieurs étaient disposés à y répondre affirmativement (Luc III, 15; comp. Act. XIII, 25). Serait-il du moins le prophète précurseur? soit cet Élie, qu'on nommait de préférence comme devant précéder le Messie et lui préparer les voies, d'après un ancien oracle (Mal. IV, 5; comp. Luc I, 17) et auquel Jésus lui-même aimait plus tard à le comparer (Matth. XI, 14. Luc XVII, 10 suiv.), soit tel autre, dont il pouvait être question d'une manière plus générale, et sans désignation nominative, d'après un autre texte scripturaire (Deut. XVIII, 15), croyance également répandue à cette époque (Matth. XVI, 14. Marc VI, 15. Jean VII, 40)? Jean, tout convaincu qu'il est de la proximité du royaume messianique, n'a point, pour sa part, des prétentions bien grandes. Il définit sa mission en s'appliquant un texte bien connu du livre d'Ésaïe, que mentionnent aussi les Synoptiques à cette occasion; avec cette différence cependant qu'ils l'introduisent comme propre à exprimer la vraie nature du rapport entre Jean et Jésus, d'après le jugement de la génération suivante, tandis qu'ici c'est le Baptiste lui-même qui est l'auteur de ce jugement ou de ce rapprochement. Il sera bien difficile de dire laquelle des deux versions doit avoir la préférence. Celle des Synoptiques n'exclut pas au fond celle du quatrième évangile, et dans la bouche de Jean-Baptiste le mot semble assez naturel. En revanche, sa seconde réponse est incomplète ici; comp. Matth. III, 11. Marc I, 8. Luc III, 16. Act. I, 5, et surtout plus bas, v. 33.

Il faut encore rappeler que toutes ces déclarations de Jean-Baptiste, telles qu'elles sont relatées dans le texte, se placent, d'après l'économie de la narration, *après* l'acte du baptême de Jésus, lequel n'est pas même mentionné explicitement (v. 33, 34), parce que l'auteur a moins en vue d'exposer les circonstances extérieures de l'histoire que d'en relever et signaler l'esprit.

Béthanie est une localité qui n'est pas nommée ailleurs et qui en aucun cas ne saurait être identifiée avec le village de ce nom situé à peu de distance de Jérusalem, derrière la montagne des Oliviers (Marc XI, 1. Jean XI, 1, 18, etc.). Le texte vulgaire porte Bethabara, mais on croit savoir que cette variante est due à une correction arbitraire d'Origène.

[29] Le lendemain il vit Jésus venant à lui et il dit : Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. C'est lui au sujet duquel je disais : Après moi vient un homme qui m'a devancé, parce qu'il a été avant moi. Et moi je ne le connaissais pas, mais c'est pour qu'il fût révélé à Israël que moi je suis venu, baptisant dans l'eau. [32] Et Jean rendit témoignage en disant : J'ai vu l'esprit descendre du ciel comme une colombe et s'arrêter sur lui ; et moi je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, lui-même m'a dit : Celui sur lequel tu verras l'esprit descendre et s'arrêter, c'est lui qui baptisera dans l'esprit saint. Et je l'ai vu, et j'atteste que c'est lui qui est le fils de Dieu.

I, 29-34. Ici le témoignage de Jean-Baptiste est énoncé dans des formes plus positives et plus théologiques. Jésus y est désigné comme celui qui seul peut conférer le baptême d'esprit, comme celui qui ôte le péché du monde, et comme le Verbe préexistant. Mais ces déclarations se rattachent à leur tour à un cadre historique, ou plutôt il est fait allusion, en passant, à des faits supposés connus des lecteurs, savoir à la scène du baptême de Jésus, lequel a eu lieu antérieurement, et à l'égard duquel les explications nécessaires, même en ce qui concerne notre texte, ont été données ailleurs (Hist. évangélique, sect. 9). Nous ferons seulement remarquer que, d'après l'ensemble de cette partie du texte, Jésus, après avoir reçu le baptême, s'est arrêté pendant plusieurs jours encore (v. 29, 35, 44) dans le voisinage de Jean-Baptiste, pour se rendre de là directement en Galilée (chap. II, 1). Cependant les contours de ces scènes ne se dessinent pas bien nettement. Jean *voit venir* Jésus à lui (v. 29), mais ce n'est pas à Jésus qu'il adresse les paroles qui suivent, et l'on n'apprend pas ce que Jésus va faire ou a pu faire chez Jean. Le lendemain (v. 36) on voit Jésus passer ou se promener, mais il n'est pas dit quel était son but. Plus loin (v. 39), quelques disciples lui demandent où il reste, mais la réponse donnée n'apprend rien de précis aux

lecteurs; et ainsi de suite. Tout cela prouve que nous devons nous en tenir aux discours et aux idées, pour connaître ce que l'auteur voulait que nous sussions, et ne point nous arrêter à des questions de fait, que le narrateur ne satisfait point, et que le théologien dédaignait.

Comme la thèse métaphysique du présent discours (v. 30) a déjà été expliquée plus haut, l'élément le plus important est ici la désignation de Jésus comme l'*agneau de Dieu*, expression qui est devenue populaire dans le langage chrétien et qui à bien des égards a pu être considérée comme résumant toute la substance de l'évangile. Elle est si bien l'expression d'une pensée chrétienne, que l'on a dû soulever la question comment elle se trouve ici dans la bouche d'un Israélite que Jésus, bien plus tard encore, a déclaré être resté en dehors de la sphère évangélique, ou de la conception vraie du royaume de Dieu (Matth. XI, 11. Luc VII, 28). Mais cette question ne relève pas de l'exégèse. Celle-ci doit s'enquérir de l'origine de cette image de l'*agneau de Dieu*, et de sa valeur théologique.

A cet égard, les opinions sont partagées. On comprend bien généralement que le rédacteur, en se servant là de l'article défini, a entendu parler d'une notion déjà connue. C'est *l*'agneau, et non pas *un* agneau. A quel texte, à quelle institution cela se rattache-t-il? On a songé à l'agneau pascal, à l'un des principaux rites du culte mosaïque, le seul où cette espèce d'animaux joue un rôle marqué; l'apôtre Paul aussi compare Jésus à l'agneau pascal (1 Cor. V, 7); et cette comparaison s'explique très-facilement quand on songe que Jésus est mort le jour même où l'on accomplissait ce rite destiné à perpétuer le souvenir de l'alliance théocratique, et que sa mort avait été expliquée par lui-même comme devant cimenter une nouvelle alliance. Mais l'agneau pascal n'était pas une victime expiatoire, il n'*ôtait* pas les péchés du peuple, comme cela était dit très-explicitement d'autres sacrifices légaux et solennels. Par cette raison, la plupart des commentateurs ont préféré s'en tenir au chap. LIII du livre d'Ésaïe, où il est question du serviteur de Dieu qui se *charge* des péchés d'Israël, et qui souffre à la place de ceux qui auraient mérité le châtiment. Quoique les notions de *porter* et d'*ôter* ne soient pas les mêmes, on s'est arrêté à ce rapprochement parce que le prophète parle aussi d'un agneau, en ce qu'il compare le serviteur souffrant à l'agneau qui se laisse tondre et immoler sans regimber. Mais dans

cet endroit l'agneau sert à caractériser celui qui accomplit cet acte, d'après une qualité purement accessoire et nullement essentielle. L'*agneau qui ôte le péché du monde*, n'est pas une conception du prophète.

Il y a donc des deux côtés des analogies et des difficultés; et cette double circonstance nous donnera la clef de l'énigme. Les deux éléments, celui du rite pascal et celui du texte d'Ésaïe, ont été combinés dans la phrase qui nous occupe. Il est de fait que le texte en question a beaucoup servi à déterminer, dans l'Église primitive, la conception d'une rédemption par l'expiation d'un tiers, c'est-à-dire du fils de Dieu, comp. Actes VIII, 32. 1 Pierre I, 19; II, 24, etc., bien qu'il ne faille pas oublier que souvent on s'attachait moins à l'idée d'une substitution (d'une satisfaction vicaire) qu'à celle d'une simple purification (voyez surtout 1 Jean I, 7. Apoc. VII, 14. Hébr. IX, 14), laquelle peut pleinement suffire dans notre passage, dès qu'on s'est assuré qu'il faut nécessairement traduire *ôter*, et non *porter* le péché (*Histoire de la théologie apostolique*, t. II, p. 492). D'un autre côté, nous écarterons d'autant moins l'élément typique de l'agneau pascal que notre auteur lui-même (chap. XIX, 36) le maintient très-catégoriquement. D'après cela, nous dirons que nous avons devant nous une déclaration essentiellement chrétienne formulée de manière à combiner, avec le type bien connu de l'agneau pascal appliqué à Christ, la thèse évangélique que ce même Christ (et non pas l'agneau) a ôté le péché du monde.

Nous n'avons que peu de mots à ajouter à ce que nous avons dit ailleurs sur la scène du baptême de Jésus, qui est mentionnée ici comme un acte déjà accompli. Cette mention est très-naturellement introduite par le verset 31, où Jean dit que sa mission avait eu pour but principal de révéler Jésus à Israël; or, pour le révéler, il fallait d'abord le connaître, et Jean affirme ne l'avoir connu que par suite d'une révélation particulière et personnelle, dont il rend compte.

On sait que la légende fait élever ensemble les deux enfants Jean et Jésus; on sait aussi que dans le récit du premier évangile (chap. III, 14) Jean parle à Jésus comme à un personnage dont il connaît d'avance la supériorité. Ces traditions ne sont pas nécessairement en contradiction directe avec notre texte, si l'on s'en tient à ce que, chez Matthieu, le Baptiste ne parle pas de Jésus comme du Christ, comme il le fait ici (v. 34). On pourrait

donc, à la rigueur, dire que d'après le présent récit, Jean arriva, à cette occasion seulement, à une conviction dont il n'est pas fait mention dans le passage parallèle. Nous ne reviendrons pas sur les autres différences, précédemment signalées, entre le 4e évangile et les Synoptiques, dans cette scène du baptême, mais nous relèverons cette circonstance, qu'à deux reprises il est dit que l'esprit, en descendant du ciel, est *resté* (s'est arrêté, reposé) sur Jésus. Ce mot nous semble trancher la question relative à la réalité visible du fait. On se figure aisément une colombe planant dans l'air; mais la pensée qu'elle se serait assise sur la tête de Jésus, pendant plus ou moins longtemps, est positivement insoutenable, lors même qu'on substituerait à la colombe une «forme lumineuse (?) semblable à une colombe». Cela doit nous convaincre que nous avons affaire ici à une simple image; d'autant plus que le mot *rester* doit sans doute signifier que Jésus ne fut plus un instant abandonné de l'esprit sa vie durant (chap. I, 52; III, 34), tandis qu'il est impossible de se représenter la colombe comme restant toujours sur sa tête. Encore une preuve combien l'idée doit prévaloir sur la forme du récit (comp. surtout Luc III, 22), et combien l'auteur tend à spiritualiser les données de la tradition orale ou écrite. Ceci s'applique encore à un autre élément du récit. Notre passage ne dit pas explicitement que Jésus ne *reçut* l'esprit qu'à ce moment-là; il ne dit pas que le Verbe ne s'incarna qu'à ce même moment. Mais comme il ne dit pas non plus explicitement le contraire, il conviendra de déclarer que des questions de ce genre ne se présentèrent pas encore à la méditation des théologiens du premier âge, pour lesquels, malgré les essais qu'ils font de se rendre compte de leurs convictions, l'élément religieux de ces dernières l'emportait de beaucoup sur l'élément rationnel ou philosophique. Le fait de la descente du Saint-Esprit était donné; l'auteur évite l'écueil en réduisant ce fait à une révélation faite à Jean-Baptiste.

Dans la traduction des v. 31 et 33, nous avons cru devoir conserver la préposition (baptiser *dans* l'eau) qui se trouve aussi dans le texte de Matthieu, tandis qu'elle manque chez Marc et Luc. Elle se justifie par la forme du rite. L'emploi de la même préposition pour le baptême *d'*esprit, paraît gênante en français; mais le parallélisme l'exigeait et l'explication n'est pas difficile (Histoire évangélique, p. 168).

[35] Le lendemain, Jean se trouvait de nouveau là avec deux de ses disciples, et regardant Jésus qui passait, il dit : Voici l'agneau de Dieu. Et les deux disciples entendirent ces paroles et suivirent Jésus. Et Jésus s'étant retourné et les ayant aperçus comme ils le suivaient, leur dit : Que cherchez-vous ? Et ils lui dirent : Rabbi (ce qui veut dire Maître), où restes-tu ? Il leur dit : Venez et vous le verrez. Ils vinrent donc et virent où il restait, et ils restèrent auprès de lui ce jour-là. C'était vers la dixième heure. [41] André, le frère de Simon Pierre, était l'un des deux qui avaient entendu cela de la part de Jean et qui l'avaient suivi. Celui-ci alla le premier trouver son frère Simon et lui dit : Nous avons trouvé le Messie (ce qui veut dire l'Oint). Il le conduisit vers Jésus, et Jésus, l'ayant regardé, dit : Toi tu es Simon le fils de Jonas : tu seras appelé Céphas (ce qui veut dire Pierre).

I, 35-43. D'après notre texte, les rapports de Jésus avec ses premiers disciples remontent à l'époque de son baptême, et se rattachent d'une manière immédiate à la prédication du Baptiste : c'est ce dernier qui les lui envoie pour ainsi dire directement. La connexité du ministère des deux prophètes est ainsi représentée par des faits concrets, et non pas seulement d'une manière générale par la conformité du but ou des idées, comme on pourrait le déduire du récit des Synoptiques, qui mettent les premières rencontres avec les disciples à une époque postérieure.

Des deux disciples dont il est parlé, un seul est désigné nominativement. Cette circonstance pourrait être toute fortuite et sans importance. Cependant comme elle se reproduira plus d'une fois encore plus tard, dans des occasions où il est impossible d'admettre que l'auteur ait ignoré le nom de la personne qu'il met en scène, nous pensons qu'ici aussi il sera permis de supposer qu'il veut insinuer que le disciple anonyme n'était autre que Jean, le fils de Zébédée. Ainsi, des deux couples de frères que les autres évangiles nomment comme les premiers disciples de Jésus (Matth. IV, 18 ss. Marc 1, 16 ss. Luc V, 1 ss.), notre texte désignerait deux représentants individuels, et Pierre, qui ailleurs paraît toujours sur le premier plan, est ici très-expressément mis à la seconde place. André et Jean l'ont devancé (comp. l'Introduction, p. 97 et suiv.). On est naturellement disposé à voir ici l'expression de souvenirs tout personnels, l'auteur indiquant jusqu'à l'heure du jour où la scène s'est passée. Cependant cette impression est contrebalancée par ce qu'il y a de tout à fait

indécis et décoloré dans les autres détails. Les disciples s'informent de la demeure de Jésus, ils y vont, voilà tout ce que nous apprenons. La chose essentielle, la conversation décisive qui a dû avoir lieu entre Jésus et les deux disciples, et qui a pu convaincre ceux-ci que Jésus était le Messie, est passée sous silence; et de cette manière nous n'apprenons pas même quel sens ils pouvaient attacher à ce terme. Quant à l'entrevue avec Pierre, elle doit positivement mettre en relief le savoir surhumain de Jésus (v. 48; chap. II, 25); il lui suffit d'un regard et il connaît l'homme tout entier, même sa valeur future pour l'œuvre à entreprendre. Ici encore, les récits synoptiques (Marc III, 16. Matth. XVI, 18) représentent le fait du surnom donné à Simon d'une manière plus simple, en le plaçant à une époque où des rapports intimes et prolongés avaient pu édifier le maître sur les dispositions de chacun de ses disciples.

44 Le lendemain il voulut partir pour la Galilée et il trouva Philippe. Jésus lui dit: Suis-moi! Philippe était de Bethsaïda, de l'endroit d'André et de Pierre. Philippe trouva Nathanaël et lui dit: Celui dont Moïse a parlé dans la loi, ainsi que les prophètes, nous l'avons trouvé: c'est Jésus de Nazareth, le fils de Joseph. Et Nathanaël lui dit: Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth? Philippe lui dit: Viens voir. 48 Jésus voyant venir vers lui Nathanaël, dit à son sujet: Voici véritablement un Israélite, dans lequel il n'y a rien de faux. Nathanaël lui dit: D'où me connais-tu? Jésus reprit et lui dit: Avant que Philippe t'eût appelé, je t'ai vu quand tu étais sous le figuier. Nathanaël lui répondit: Rabbi, tu es le fils de Dieu, tu es le roi d'Israël. Jésus reprit et lui dit: Tu crois, parce que je t'ai dit que je t'ai vu sous le figuier? Tu verras des choses plus grandes que celles-là. 52 Et il lui dit: En vérité, je vous le dis et déclare: vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre sur le fils de l'homme.

I, 44-52. Après les observations que nous venons de faire, il serait bien oiseux de demander comment nous devons nous représenter la vocation de ces divers disciples, si elle a eu lieu encore sur les bords du Jourdain, ou chemin faisant pendant le retour en Galilée. Des circonstances beaucoup plus importantes sont omises dans ce récit. Entre ce mot: Suis-moi! adressé à Philippe, et le discours de Philippe à Nathanaël, il faut nécessairement intercaler d'autres éléments, si l'on veut refaire une histoire

psychologiquement intelligible. Aussi bien le but de la narration est-il un autre. L'auteur veut signaler la divine perspicacité du Seigneur qui découvre *les siens* dans la foule, par une intuition miraculeuse, et l'ascendant qu'il exerce sur eux de manière à se les attacher immédiatement et sans préparation préliminaire. Tel répond à l'appel sans hésiter et va tout de suite commencer son ministère apostolique, en appelant de nouveaux disciples; tel autre, imbu de préjugés vulgaires qui pouvaient l'éloigner du Sauveur, n'a besoin que d'un mot pour être changé du tout au tout. D'après cela, personne ne s'arrêtera à l'idée que le mot: Suis-moi! doit signifier: accompagne-moi en Galilée. La conviction des disciples relativement à la dignité de leur maître, est entiére dès le début, d'après notre livre.

(Les commentateurs se plaisent à identifier Nathanaël, personnage inconnu aux Synoptiques, avec l'apôtre Barthélemy, parce que dans la plupart des listes des Douze (Matth. X, 3. Marc. III, 18. Luc VI, 14), ce dernier est nommé à côté de Philippe, et que Barthélemy [fils de Ptolémée] n'est évidemment qu'un surnom. Cette combinaison est possible, mais elle est produite ordinairement avec trop d'assurance; c'est une pure hypothèse, qu'on a surtout cru confirmer par le passage chap. XXI. Mais Jésus avait bien d'autres disciples que les Douze, et les évangélistes eux-mêmes ne s'accordent pas sur tous les noms de ceux-ci.)

Nathanaël rejette en ricanant la communication de Philippe. Le Messie venant de Nazareth! Quelle idée! Qu'on se garde bien de croire qu'il veut dire par là que le Messie ne peut venir que de Bethléhem (car tout à l'heure il croira sans que cette question *théologique* [chap. VII, 42] soit touchée), ou que Nazareth ait eu la réputation d'être une localité particulièrement corrompue. Non, il s'étonne, il est choqué parce qu'il ne croit pas à un Messie venant du voisinage. Pourquoi de Nazareth plutôt que de Bethsaïda? Et un Messie dont on connaîtrait les antécédents? qu'on aurait eu sous les yeux depuis je ne sais quand? (chap. VII, 27). Malgré cette opposition dédaigneuse, Jésus voit au fond de son cœur le germe d'une foi vive et sincère, alliée à la droiture du caractère et à l'énergie de la volonté; un vrai Israélite, tel que la loi de Dieu les voulait; et au moment où l'autre s'approche, il le signale ainsi aux assistants. Nathanaël qui ne s'est jamais encore trouvé en présence de Jésus, demande comment celui-ci peut formuler un jugement sur son compte? Pour toute réponse, Jésus,

par une communication plus étonnante encore, le convainc de l'absolue supériorité de son savoir. Ses paroles sont pour nous énigmatiques; il serait possible qu'elles l'aient été pour le narrateur, qui autrement les aurait expliquées. Toujours est-il qu'elles révélaient à Nathanaël un fait que celui-ci devait croire inconnu à qui que ce fût. Nous ne nous hasarderons pas à déterminer la nature de ce fait. Jésus parle de ce qu'il a *vu*, nous en concluons qu'il s'agit de quelque chose que l'œil d'un mortel n'aurait pas pu voir. En disant qu'il était assis sous un figuier, à une grande distance, et qu'il méditait là les prophéties messianiques de l'Ancien Testament, les commentateurs rapetissent positivement la portée du récit et se donnent le ridicule d'une explication qui marchande le miracle sans l'ôter.

«Mais, ajoute Jésus en terminant — et c'est ici que se révèle la pensée essentiellement théologique du narrateur — le miracle matériel, dont tu viens d'être témoin, et qui, en te frappant d'étonnement, t'engage à croire en moi, il est peu de chose en comparaison de ce que tu verras encore.» Il y a des preuves plus puissantes en faveur du Fils de Dieu que celles qui dérivent de ce qui déconcerte la raison. Et quelles sont ces preuves? Le ciel ouvert et les anges qui montent et descendent[1] ne sauraient être pris dans le sens matériel, par la simple raison que l'histoire, telle qu'elle est exposée dans ce livre même, n'en dit rien et que les disciples n'en ont rien *vu*. Ces paroles ont donc un sens figuré et spirituel : le ciel *ouvert* est le symbole de la révélation, désormais continue et permanente, les *anges* représentent les forces divines qui ne cesseront de se répandre sur celui qui en est l'organe dans le monde, et dont les rapports avec le ciel, d'où il est venu, ne sauraient être interrompus durant son ministère. Cette déclaration importante nous fait voir en même temps que l'idée d'un abaissement de Christ, pendant son séjour sur la terre, est étrangère à la théologie de cet évangile. Le Verbe incarné continue à jouir de la plénitude de ses prérogatives personnelles; car l'incrédulité des hommes, qui seule ne peut les apercevoir

[1] Beaucoup d'éditions ajoutent le mot: désormais (dès maintenant). Cela ne change rien à la portée de la phrase. La discussion de pareilles variantes est oiseuse. Nous ne nous arrêterons pas davantage à la sotte question des commentateurs qui demandent pourquoi les anges montent avant de descendre? Des exégètes qui tiennent ainsi à *couler le moucheron*, ne devraient pas ensuite faire de l'harmonistique à tout prix en *avalant des chameaux*.



(v. 14), ne saurait les lui ravir. Il n'est donc question ni des anges visibles qui apparaissent dans l'histoire de la résurrection, ni d'anges invisibles qu'on suppose avoir coopéré aux miracles.

[1]Et le troisième jour il y eut une noce à Cana en Galilée, et la mère de Jésus s'y trouvait. Jésus et ses disciples furent aussi invités à cette noce. Et le vin étant venu à manquer, la mère de Jésus lui dit : Ils n'ont point de vin. Jésus lui dit : Laisse-moi faire, ma mère : mon heure n'est pas encore venue. Sa mère dit aux serviteurs : Faites ce qu'il vous dira. [6] Or, il y avait là six cruches de pierre, qui devaient servir aux ablutions selon la coutume des Juifs, et contenant chacune deux ou trois métrètes. Jésus leur dit : Remplissez ces cruches d'eau. Et ils les remplirent jusqu'au haut. Puis il leur dit : Puisez-y maintenant et portez-le au chef du service. Et ils le lui portèrent. Et quand le chef du service eut goûté cette eau changée en vin (il ignorait d'où il venait; mais les serviteurs qui avaient puisé l'eau le savaient bien), il appela l'époux et lui dit : Ordinairement on commence par servir le meilleur vin, et puis, quand les gens sont grisés, on donne celui de qualité inférieure; toi tu as réservé le meilleur vin jusqu'à ce moment. Ce fut là, à Cana en Galilée, le commencement des miracles que Jésus opéra, et il révéla sa gloire et ses disciples crurent en lui. Après cela, il descendit à Capharnaoum, lui et sa mère et ses frères et ses disciples, et ils y restèrent un petit nombre de jours.

II, 1-12. Le miracle de Cana a mis l'exégèse de tous les partis à une dure épreuve. Les commentateurs orthodoxes mêmes, les anciens comme les modernes, n'ont pu résister à la tentation de le marchander ou du moins de le rendre plus acceptable par toutes sortes d'explications étrangères au texte, et qui ne se distinguent de celles des rationalistes que par un surcroît d'absurdité. Ainsi tandis que ces derniers n'y ont vu que la surprise causée par un aimable cadeau de noce, les premiers ont parlé d'une transformation des éléments, absolument pareille à celle qui se fait chaque année dans le raisin, seulement beaucoup plus hâtive, ou bien encore ils ont hasardé l'opinion que les intéressants discours de Jésus, pendant le repas, auront fait croire aux convives, abreuvés d'eau, qu'ils buvaient un vin de dessert. On ne s'est pas moins fourvoyé en recherchant le but du miracle. A cet égard, les uns y ont vu un acte de pure bienveillance amicale, les autres l'intention de faire ressortir le contraste entre les manières plus libres de

Jésus et l'ascétisme de Jean (Matth. IX, 14 s. XI, 16 ss.), d'autres encore y ont découvert, au moyen d'une combinaison avec le sixième chapitre, l'introduction du pain et du vin de la cène, comme du symbole de la nouvelle alliance.

Si l'auteur lui-même avait accompagné son récit d'indications du genre de celles qu'il fait ailleurs (chap. VI, IX, XI), on saurait à quoi s'en tenir à l'égard de sa propre opinion. Mais il n'y a pas le moindre mot dans ce sens à la suite du texte. Tout au contraire: le fait est raconté tout simplement; aucune parole de Jésus ne revendique pour ce fait une signification que nous aurions à chercher dans un autre ordre d'idées; le narrateur se borne à dire que Jésus, par ce *premier* miracle révéla sa gloire (sa puissance divine) et que les disciples y puisèrent un motif de conviction. Voilà tout. Et en voilà assez. On ne contestera pas que le miracle et la croyance au miracle forment un élément essentiel de l'histoire évangélique telle qu'elle nous a été transmise par la première génération de chrétiens. Donc l'auteur, dans cette partie de son livre, où il énumère successivement toutes les causes ou tous les motifs qui ont réuni autour de la personne de Jésus un noyau de disciples ou de croyants, et après avoir parlé 1° du témoignage du Baptiste, 2° des relations personnelles de ses disciples avec Jésus, 3° de l'impression que dut faire sur d'autres sa sagacité prophétique ou sa science surhumaine, arrive naturellement à mentionner 4° le miracle, comme tout à l'heure il va nommer deux autres motifs encore, pour clore cette énumération. Si l'historien moderne peut aller plus loin et se demander s'il n'y aurait pas quelque chose de plus au fond de ce récit, soit en tant qu'il s'agirait de sa portée religieuse, soit en tant qu'on concevrait des doutes sur son origine, la tâche de l'exégète s'arrête ici et il n'a rien à objecter si l'on veut affirmer que l'évangéliste, en écrivant son récit, n'a pas eu d'arrière-pensée. Il n'y a que l'analogie des autres récits de miracles, contenus dans ce livre, qui ramèneront toujours la supposition contraire; mais elle ne pourra jamais être plus que cela. Sous cette réserve, nous comprenons parfaitement qu'on ait songé d'un côté à l'eau représentant un ordre de choses inférieur, et au vin considéré, par antithèse, comme le symbole de l'esprit et de l'évangile. Les six cruches destinées à une ablution judaïque et qui se remplissaient d'un liquide plus précieux, pourraient bien nous rappeler une série de textes où l'eau et le vin figurent également comme des symboles opposés. Mais nous

abandonnons ces combinaisons à ceux qui les croient indispensables.

Nous n'avons que peu d'observations à faire sur les détails. L'auteur ne dit pas que Jésus et ses disciples *avaient été* invités à la noce, mais qu'ils le *furent*. En effet, Jésus, l'avant-veille encore, n'avait point de disciples ; il les amenait aujourd'hui et de loin. Reste à demander comment il vint à se trouver tout juste à Cana? C'était la patrie de Nathanaël (chap. XXI, 2) : peut-être cette circonstance permettrait-elle une combinaison à laquelle, du reste, nous n'attachons pas d'importance.

Si Marie dit à Jésus : ils n'ont pas (plus) de vin, ce n'est ni pour avertir les hommes qu'il était temps de partir, ni pour inviter son fils à faire un miracle. Elle ne pouvait pas savoir qu'il en ferait, puisqu'il n'en avait encore jamais fait. Elle constate un fait qui lui cause une certaine peine, parce qu'elle prévoit l'embarras de la famille chez laquelle on se trouvait, et elle fait part de son sentiment au confident qu'elle devait choisir de préférence. Autrement il faudrait admettre que l'évangéliste prête à Marie la connaissance anticipée de toute l'histoire évangélique, chose dont il n'y a pas de trace dans le 4ᵉ évangile et qui est implicitement écartée dans le plus ancien (Marc III, 21).

La réponse de Jésus peut être traduite littéralement par ces mots : Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme? Il est certain que ce nom de *femme* n'avait rien de dur et de dédaigneux (chap. XIX, 26), c'était au contraire une formule de politesse sociale. A l'égard de pareilles formules, il convient que le traducteur se règle sur les usages de sa propre langue pour éviter toute méprise. Quant au reste, c'est une phrase fréquemment employée dans l'Ancien Testament pour écarter une proposition faite par un autre, pour décliner une solidarité ou complicité, pour se réserver, enfin, l'indépendance complète de l'action personnelle. La forme plus ou moins raide ou calme du refus résultera dans chaque cas spécial de la nature des choses. Ainsi la nuance est bien différente entre Matth. VIII, 29 et XXVII, 19. Ici on aurait tort de prendre le mot dans le sens de : Occupe-toi de tes affaires (2 Sam. XVI, 10), et de chercher ensuite une excuse à une telle rudesse de langage. An contraire, Jésus, en ajoutant : mon heure n'est *pas encore* venue, insinue qu'il veut aviser au besoin signalé, et les paroles subséquentes que sa mère adresse aux serviteurs prouvent qu'elle l'a ainsi compris. Jésus fait tout à

son heure, sa vie entière est réglée providentiellement (chap. VII, 30 ; VIII, 20) ; il dispose librement de ses forces et n'a pas besoin d'être dirigé ou stimulé. Le miracle aussi ne se fera pas au gré d'une autre volonté que la sienne.

L'eau était nécessaire pour les ablutions qui se faisaient avant (Marc VII, 2 ss.), pendant et après le repas, à cause de l'absence d'ustensiles de table ; la quantité se réglait naturellement sur le nombre des convives ; il y a cependant cette circonstance particulière, que les cruches étaient vides et que c'est Jésus qui les fait remplir. Peut-être écarterait-on toute difficulté en supposant que la remarque de Marie sur le manque de vin se plaçait avant le commencement d'un repas, les noces durant ordinairement plusieurs jours. Le *métrète* athénien est évalué à environ 30 litres. On s'est récrié contre la quantité ainsi produite, comme si ç'avait été un encouragement à l'intempérance. C'est là une réflexion fort oiseuse : des considérations de cette nature sont étrangères à l'esprit du texte, et si l'on entend combattre la crédibilité générale du récit miraculeux, ce n'est pas par des moyens aussi mesquins qu'on y réussira plus aisément.

Le propos du chef de service est tout simplement une plaisanterie et rien de plus, car chez les anciens, pas plus que de nos jours, on ne commençait pas par les meilleurs vins dans les festins. Un pareil procédé pouvait aller à un marchand de vin qui voulait tromper ses hôtes. Aussi bien n'avons-nous pas voulu adoucir l'expression un peu triviale du texte.

La dernière phrase (la seule de ce genre dans tout le livre) ne suffit pas pour nous donner une idée claire des conditions matérielles de la vie privée de Jésus et de ses disciples, et malheureusement les autres évangiles n'en disent guère davantage. Cependant il est difficile d'admettre que dès l'abord les disciples, qui pourtant avaient leurs familles, aient cessé toute espèce de travail propre à les nourrir. (Comp. du reste Matth. IV, 13, où il est question d'un établissement définitif à Capharnaoum.)

[13] Cependant la Pâque des Juifs était proche et Jésus se rendit à Jérusalem. Et il trouva dans l'enceinte du temple les gens qui vendaient des bœufs et des brebis et des pigeons, et les changeurs assis à leurs tables, et s'étant fait un fouet de cordes, il les chassa tous de l'enceinte sacrée, ainsi que les brebis et les bœufs, et il répandit par terre la monnaie des changeurs, et renversa leurs

tables, et à ceux qui vendaient les pigeons il dit: Emportez cela d'ici, et ne faites point de la maison de mon père un lieu de marché. Ses disciples se souvinrent de ce mot de l'Écriture: *Le zèle pour ta maison me dévorera.* [18] Cependant les Juifs prirent la parole et lui dirent: Quel miracle nous fais-tu voir, pour agir de la sorte? Et Jésus leur répondit et dit: Détruisez ce temple et dans trois jours je le relèverai. Alors les Juifs dirent: Il a fallu quarante-six ans pour construire ce temple, et toi tu le relèverais dans trois jours? Mais lui parlait du temple de son corps. Lors donc qu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se rappelèrent ce mot et crurent en l'Écriture et à la parole de Jésus.

II, 13-22. L'expulsion des marchands du temple est aussi racontée dans les trois autres évangiles (Histoire év., sect. 92); les variantes de détail sont sans aucune importance. Mais il faut bien remarquer que le fait est signalé ici comme un nouveau témoignage en faveur de la dignité de Jésus, après ceux qui ont été introduits précédemment. En effet, il se pose comme prophète réformateur, pareil à ceux de l'Ancien Testament, agissant en vertu d'un pouvoir que Dieu lui délègue directement, et n'ayant à demander à personne la permission d'accomplir son devoir. Aussi bien les marchands expulsés subissent-ils sans regimber l'ascendant de cette volonté indiscutable; ils sentent sa puissance plus encore moralement que matériellement, et ceux qui viennent ensuite demander des explications, ce sont d'autres personnes; ce sont les *Juifs*, c'est-à-dire les hommes qui manifestent des velléités de répulsion à l'égard de celui que nous n'avons vu jusqu'ici en contact qu'avec des hommes qui l'accueillent. (Comp. Matth. XXI, 23 et passages parallèles, où la question posée à Jésus est tout à fait séparée de la scène qui vient d'être décrite.)

A tout cela il se rattache encore un dernier témoignage ou motif qui confirme la foi des disciples, c'est celui qui est puisé dans les prédictions de l'Écriture applicables au Christ. L'acte que Jésus vient d'accomplir leur rappelle un passage du Psaume LXIX (v. 10), qui leur paraissait décrire d'avance la scène à laquelle ils venaient d'assister. On a supposé que ce rapprochement pourrait bien n'avoir été fait que longtemps après, quand les chrétiens avaient commencé plus généralement à étudier l'histoire du Seigneur dans les textes scripturaires (comp. v. 22); mais le contexte ne favorise pas cette interprétation; l'auteur parait plutôt insinuer que les disciples, étonnés eux-mêmes de

ce qui se passait sous leurs yeux, durent se l'expliquer *aussitôt* par le souvenir du passage cité. (Le même psaume est souvent allégué dans un but analogue, Jean XV, 25. Actes I, 20. Rom. XI, 9 ; XV, 3. Il est tout à fait hors de propos de marchander le caractère messianique de ce psaume, tant qu'on veut être un fidèle interprète des auteurs sacrés.) Ce qui est dit plus bas, tout en se rapportant à une époque postérieure, atteste que la foi en l'*Écriture* est justement comptée parmi les motifs que l'évangéliste nous paraît avoir voulu énumérer (comp. chap. V, 46).

En face des disciples qui croient se trouvent (ici pour la première fois) les Juifs qui doutent, qui ne comprennent point, qui refusent de croire. Loin d'être convaincus par ce qu'ils viennent de voir, ils demandent un *signe*, c'est-à-dire un acte extraordinaire, un miracle, quelque chose enfin qui puisse prouver que Jésus était autorisé à agir comme il l'a fait. Son procédé avait bien eu quelque chose d'imposant, de messianique même (Mal. III, 1 suiv.), mais ils exigent une preuve plus palpable, une manifestation plus irrécusable. La réponse que Jésus leur fait a donné lieu à des discussions fort animées parmi les commentateurs. D'après l'auteur lui-même, voici ce qu'il a voulu dire : Tuez-moi, et en trois jours je reprendrai la vie. En d'autres termes : la résurrection de Jésus sera la preuve la plus éclatante de sa dignité supérieure. Elle l'a été en effet, et toujours, dans l'enseignement apostolique, au point de vue duquel ce discours se comprend parfaitement (comp. Matth. XII, 40). Si l'on objecte que Jésus n'a pas pu parler ainsi en ce moment, où aucun danger ne le menaçait, où aucun conflit sérieux ne s'était encore élevé entre lui et le parti pharisaïque, on oublie complétement que dans notre livre il ne s'agit pas d'une évolution lente et successive des rapports ou des situations, mais que d'un bout à l'autre nous avons sous les yeux l'antagonisme du monde et de Christ, de la lumière et des ténèbres, et que Jésus n'est représenté nulle part comme ayant besoin d'apprendre peu à peu et par divers incidents qu'il a des adversaires, qu'il court des dangers, qu'il pourra éventuellement être mis à mort. Au contraire, il connaît dès le début tout ce qui arrivera, parce que cela ne dépend pas du caprice des hommes, mais de l'ordre providentiel établi d'avance. Ainsi rien n'est plus conforme à l'esprit de cet évangile que le discours mis ici dans sa bouche. Il y a plus ; ce discours est très-bien placé là où nous le lisons. Les scènes relatives aux disciples sont termi-

nées, l'action du révélateur sur le monde doit maintenant commencer ; l'auteur indique ici d'avance quelles chances, pour un succès définitif, il a devant lui : le monde sera sollicité, mais non gagné ; il sera vaincu, non par une soumission volontaire, mais par la condamnation qu'il se sera attirée. C'est le programme de l'histoire que nous allons lire. Ces réflexions écarteront aussi l'objection que les paroles de Jésus, telles qu'elles sont relatées et expliquées ici, n'auraient pu être comprises par personne, par les disciples tout aussi peu que par les Juifs. A ce titre, on pourra faire ses réserves à l'égard de la presque totalité des paroles mises dans la bouche du Seigneur dans tout le cours du livre, car à la fin les disciples n'en comprennent pas plus qu'au commencement (chap. XIV, 9). Jésus parle et l'auteur écrit pour les intelligences chrétiennes, et pas le moins du monde pour la plèbe juive qui l'entoure. Enfin il ne faut pas perdre de vue cette circonstance que l'auteur dit lui-même que les Juifs se méprirent complétement sur le sens des paroles prononcées, en les appliquant au temple dont la construction avait été commencée sous Hérode. Mais c'est un phénomène qui se reproduira désormais dans chaque scène, nous aurions presque dit à chaque ligne. C'est l'expression vivante et concrète de ce fait fondamental de la théologie de notre évangile, que le monde est incapable de saisir le sens des révélations célestes qui lui sont faites (chap. III, 12).

Nous retrouvons le même mot de Jésus, un peu modifié dans la forme, et interprété dans un troisième sens par ceux qui l'avaient entendu, dans la relation de Marc (chap. XIV, 58) et de Matthieu (chap. XXVI, 61), enfin dans un quatrième sens par Étienne (Actes VI, 14; comp. 1 Pierre II, 4), lequel, à notre avis, en a saisi la véritable portée. Celle-ci du reste est encore clairement indiquée par notre auteur même, chap. IV, 21-23. Il résulte de tout cela que le mot est positivement historique, mais que par sa forme figurée et un peu énigmatique, et plus encore par la profondeur de son sens et l'étendue de l'horizon qu'il devait ouvrir devant des yeux bien faibles encore, il a donné lieu à des interprétations diverses, à des méprises, et est resté comme un hiéroglyphe que les siècles, par leur propre faute, ont bien tardé à déchiffrer.

Nous nous bornons à ces indications générales. Nous abandonnons à ceux qui aiment à éplucher les détails, le soin de

décider si Jésus a pu appeler sa personne tout simplement *ce temple;* s'il n'aurait pas fallu pour cela un geste qui aurait prévenu tout malentendu; si le mot *dissoudre*, dont il s'est servi positivement d'après les quatre textes parallèles, peut se dire soit d'un édifice à renverser, soit d'un corps à crucifier; s'il a pu dire, contrairement à l'usage constant du Nouveau Testament, qu'il se ressusciterait lui-même, etc. Tout aussi peu nous nous arrêterons ici à discuter la question chronologique (voir l'Introduction, p. 60). Les trois autres évangélistes placent l'événement quelques jours avant la mort de Jésus; ici il est placé tout au début de son ministère. A qui donner la préférence? Jean était témoin oculaire, dit-on; mais Matthieu l'était bien aussi, dit-on encore. De là, la conclusion que la même scène s'est reproduite deux fois, avec des détails identiques. Que des miracles analogués se soient répétés, que des discours identiques aient été prononcés à plusieurs reprises, qui voudrait le nier? Mais n'est-ce pas jeter un jour assez singulier sur Jésus, que de supposer ainsi, gratuitement, non-seulement l'absolu insuccès de sa première tentative de réforme (ce qui serait dans l'ordre des choses possibles), mais un second *essai* qui devait avoir moins de chances encore par suite de la catastrophe prochaine? Et si, après avoir chassé les marchands à une première fête, il les trouve encore à la même place à la dernière, qu'aura-ce été dans l'intervalle, à ses nombreux voyages intermédiaires? Si Jésus n'a été qu'une seule fois à Jérusalem, la question se résout d'elle-même; s'il y a été plusieurs fois, il est presque impossible d'admettre qu'il ait été indifférent, à première vue, à ce qui aurait pu exciter sa sainte colère à une occasion postérieure. Enfin, si la scène s'est répétée, pourquoi les témoins oculaires ne disent-ils rien de cette répétition? On voit que de toute manière il reste là des questions auxquelles l'histoire, telle qu'elle nous est transmise, ne répond pas. Mais s'il est permis de les soulever, il y en a d'autres tout bonnement ridicules, comme celle de savoir si le fouet était un simple emblème ou un instrument.

[23] Comme il était à Jérusalem pendant la fête de Pâques, beaucoup de gens, en voyant les miracles qu'il opérait, crurent en son nom. Mais Jésus lui-même ne se confiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous et qu'il n'avait pas besoin que quelqu'un lui rendît témoignage au sujet d'un homme: car il savait lui-même ce qu'il y avait dans l'homme.

II, 23-25. Ces phrases forment la transition de la première à la seconde série des tableaux par lesquels l'auteur résume ce qu'il a à dire sur les relations du Christ avec le monde. Il parle de nombreux miracles opérés à Jérusalem, sans entrer dans aucun détail, — du moins provisoirement, car nous en apprendrons davantage plus loin, — et de l'effet produit ainsi sur les masses. On est disposé à *croire en son nom*; on entrevoit, on soupçonne sa dignité supérieure, on a le pressentiment de quelque chose d'extraordinaire, on lui concédera volontiers le nom de Messie. Mais Jésus avec sa divine sagacité (chap. I, 43, 49) ne se laisse pas tromper par l'apparence; il sait qu'il n'y a là qu'une foi tout extérieure et superficielle; il n'entre pas dans des relations intimes avec ce monde, comme il l'avait fait avec un petit nombre de disciples dont il était sûr dès l'abord. Il s'agissait pour lui de solliciter l'adhésion de ce monde autrement que par l'étonnement ou la curiosité, de saisir les cœurs et les consciences, de préparer ainsi dans les individus une transformation radicale qui deviendrait le point de départ d'un nouvel ordre de choses moral. A cet égard, Jésus est représenté ici (chap. III; IV) comme se rencontrant avec diverses classes de la population, ou plutôt avec divers individus qui deviennent ainsi des types ou représentants de ceux qui se placent sur la même ligne, tant à l'égard de leur horizon particulier, qu'à celui des dispositions qu'ils montrent. Le premier de ces types, c'est celui qui représente le judaïsme lettré et savant, mais dont la science est nulle, et qui a tout à apprendre, en face du nouvel élément d'intelligence religieuse.

[1] Or, il y avait un homme d'entre les Pharisiens, nommé Nicodème, l'un des magistrats des Juifs. Celui-ci vint le trouver de nuit et lui dit: Rabbi, nous savons que tu es venu de la part de Dieu comme docteur; car personne ne peut opérer les miracles que tu opères, à moins que Dieu ne soit avec lui. Jésus prit la parole et lui dit: En vérité, je te le dis et déclare: à moins que quelqu'un ne naisse d'en haut, il ne peut voir le royaume de Dieu. Nicodème lui dit: Comment un homme peut-il naître quand il est déjà vieux? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère et naître une seconde fois? [5] Jésus reprit: En vérité, je te le dis et déclare, à moins que quelqu'un ne naisse d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit qu'il faut que vous naissiez d'en haut. [8] Le vent souffle où il veut et tu en entends le

bruit, mais tu ne sais pas d'où il vient, ni où il va: il en est de
même de quiconque est né de l'esprit. Nicodème reprit et lui dit:
Comment cela peut-il se faire? Jésus répondit et lui dit: Toi, tu
es le docteur d'Israël et tu ne comprends pas cela? [11]En vérité, je
te dis et déclare, que nous prêchons ce que nous savons et que
nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez point notre
témoignage. Si vous ne croyez pas quand je vous ai parlé des
choses de la terre, comment croiriez-vous si je vous parlais des
choses du ciel? Et nul n'est monté au ciel que celui qui est des-
cendu du ciel, le fils de l'homme qui est au ciel. [14]Et de même
que Moïse a élevé le serpent dans le désert, de même le fils de
l'homme doit être élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie
éternelle. Car c'est à ce point que Dieu a aimé le monde, qu'il a
donné son fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse
point, mais qu'il ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son
fils dans le monde pour qu'il jugeât le monde, mais pour que le
monde fût sauvé par lui. Celui qui croit en lui n'est point jugé,
celui qui ne croit point est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au
nom du fils unique de Dieu. [19] Voici en quoi consiste le jugement:
la lumière vint dans le monde, mais les hommes préférèrent les
ténèbres à la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. Car qui-
conque pratique le mal hait la lumière et ne vient pas à elle, pour
que ses œuvres ne soient pas signalées et blâmées; mais celui qui
pratique la vérité vient vers la lumière, afin que ses œuvres
deviennent manifestes, puisqu'elles sont accomplies en Dieu.

III, 1-21. Nicodème vient trouver Jésus *de nuit*, non pour l'épier et avec une arrière-pensée malveillante, mais avec une certaine timidité et un manque de courage en face de l'opinion publique et surtout de ses collègues, auxquels il continuera à cacher ses secrètes sympathies (chap. VII, 52). Il confesse, dès le début, que ce sont les miracles de Jésus qui ont fait sur lui une grande impression, et qui l'amènent à voir en lui un docteur éminent, dépositaire d'une sagesse divine, et par conséquent capable de diriger ceux qui éprouvent le besoin d'apprendre ce que la science traditionnelle n'a pas pu enseigner de manière à satisfaire tout le monde. S'est-il expliqué plus au long au sujet de ce qu'il désirait savoir, ou bien l'auteur veut-il insinuer que Jésus devinait d'avance le fond de la pensée de son interlocuteur, toujours est-il que la réponse qu'il lui donne nous met en présence de cette question capitale, formulée ailleurs (Matth. XIX, 16) d'une manière à la fois si naïve et si précise: Que

faut-il faire pour avoir part au royaume de Dieu? Il est d'autant plus naturel d'introduire ici cette formule, qu'elle est étrangère à la théologie de notre évangile, que ni Jésus ni l'auteur ne s'en servent jamais et que par conséquent elle doit être censée prise ici dans la bouche même du judaïsme, dans l'ensemble des conceptions courantes. Nous la verrons plus loin remplacée par des formules plus riches et plus mystiques. Peut-être aussi est-il superflu d'attribuer à Nicodème la question pratique que nous venons de rappeler: ne pouvait-il pas être censé vouloir déclarer que les miracles de Jésus l'avaient convaincu de la proximité du royaume de Dieu, de manière à insinuer que lui, Juif pharisien, rigide observateur de la loi, en serait nécessairement? Mais il est bien entendu qu'en posant ces questions nous avons en vue, non le personnage historique, mais la place qu'il occupe dans ce livre.

Quoi qu'il en soit de la question posée ou sous-entendue, la réponse de Jésus formule nettement et explicitement le premier principe de l'évangile, la première thèse théologique, dans la série de celles qui constituent l'essence de la nouvelle économie. Ce principe nous est connu sous le nom, devenu populaire, de la régénération. Mais on aurait tort de regarder la formule employée ici comme épuisée par la substitution du terme paulinien que nous venons de citer. Jésus ne dit pas simplement qu'il faut naître de nouveau (comme beaucoup de traducteurs persistent à dire), il dit qu'il faut naître d'*en haut* (comp. chap. III, 31; XIX, 11, 23. Jaq. I, 17; III, 15, etc.), et il expliquera sa pensée quelques lignes plus bas, comme l'évangéliste l'a fait d'avance dans son introduction (chap. I, 13). Il s'agit en effet d'une naissance dont la cause première, la force génératrice, ne se trouve point dans la sphère terrestre ou humaine, mais dans un ordre de choses supérieur et spirituel (v. 6), dans la volonté de Dieu même. La formule johannique ne comprend donc pas seulement le fait, mais encore sa cause, et le transporte ainsi, on ne peut plus clairement, dans la sphère des rapports mystiques entre Dieu et l'homme. Les autres évangiles parlent fréquemment du même fait, mais en le qualifiant d'une manière plus extérieure, par la notion de la conversion (Matth. IV, 17), c'est-à-dire d'un changement *dans* l'individu; la régénération est le changement *de* l'individu, la naissance d'en haut détermine ce changement en en signalant la cause immédiate. Il y a plus: la notion de la naissance *nouvelle*, dans Paul, est inséparable de celle d'une mort

préalable du vieil homme ; la notion de la naissance d'*en haut*, dans Jean, ne s'arrête nulle part à ce côté de l'allégorie, pour faire ressortir plus exclusivement le côté opposé, celui de la vie. D'après l'un, il faut mourir pour naître ; d'après l'autre, il faut naître pour vivre. Ce n'est pas là, certes, une contradiction, mais cela fait voir néanmoins qu'on a tort d'amoindrir la portée d'un terme que l'auteur a dû choisir à dessein.

La naissance ou génération d'en haut est définie plus loin par cette autre formule : naissance ou génération par *l'eau et l'esprit*. Ce sont donc là, comme qui dirait les deux facteurs de cette nouvelle condition de l'homme. L'explication de ces termes a déjà été mise en quelque sorte dans la bouche de Jean-Baptiste (chap. I, 30-33), quoique dans un sens un peu différent, puisque celui-ci s'attribue à lui-même le baptême d'eau, en réservant à Jésus celui de l'esprit ; tandis qu'ici évidemment le premier n'est point étranger à la nouvelle dispensation. Tout de même le second est la chose essentielle, car c'est de lui seul qu'il est question dans la suite du discours. L'eau ne doit pas être prise dans le sens matériel, comme si Jésus voulait insister ici sur la nécessité du rite ; elle représente, sans aucun doute, l'un des éléments de la nouvelle existence, la pureté, l'absence de la souillure du péché ; l'esprit représentera l'autre élément, l'infusion d'un nouveau principe de vie indestructible. Si à l'égard du premier on pouvait dire que les hommes le recherchaient quelquefois de leur propre mouvement (v. 26, comp. v. 21), le second ne saurait être qu'un don de Dieu, dans le sens le plus absolu, et sans qu'il puisse être question d'une initiative quelconque de la part de l'homme. C'est là le sens du v. 6, qui oppose l'un à l'autre les deux modes de naissance (ou de génération) : la génération charnelle (naturelle, physique), par laquelle il n'arrivera jamais à l'existence que des êtres charnels aussi, des hommes dominés par les instincts inférieurs de leur nature, condamnés à une lutte incessante, inégale, et presque toujours désespérée, avec la mauvaise convoitise et le péché (1 Cor. II, 14. Rom. VII, 14 suiv. Gal. V, 17, etc.) ; et la génération spirituelle (céleste, mystique), par laquelle il est donné à l'homme une force vitale nouvelle qui lui assure la victoire dans cette lutte, mais qui ne vient point de la terre. Cette génération d'en haut est nécessaire à tous indistinctement (à *vous*, au pluriel, v. 7) ; aucun avantage de naissance, de position, d'éducation, pas même la science théologique de la synagogue, la chose la

plus élevée qu'un Pharisien du Sanhédrin pût connaître, n'en saurait tenir lieu ou la rendre superflue. Mais c'est un fait que l'entendement humain, la raison, la dialectique ne peut analyser ni contrôler. C'est un fait qu'on constatera par l'expérience intime et personnelle, qu'on *sent*, qu'on subit, mais qu'on ne provoque ni ne dirige. La comparaison avec le vent se présentait ici d'autant plus naturellement, qu'en grec le même mot désigne à la fois le vent et l'esprit, comme c'est aussi le cas pour l'hébreu et, en tant qu'on regarde à l'étymologie, pour la plupart des autres langues.

Mais si telle est la condition de l'entrée du royaume de Dieu, il est évident que le monde, dans sa constitution naturelle, et la science mondaine, fût-elle la plus profonde, et guidée par une tradition vénérable, et par un code plus vénérable encore, n'est point en mesure de se l'assurer, voire même d'y rien comprendre. Aussi bien Nicodème manifeste-t-il cette impuissance dès l'abord (v. 4) par le plus grossier malentendu, et après des explications plus amples, il en est toujours (v. 9) à vouloir savoir *comment* se passent des choses, au sujet desquelles il venait d'être dit que c'était là précisément leur caractère particulier de ne point se prêter à un examen de ce genre, mais d'être constatées et rendues actives et efficaces au moyen de facultés spéciales que l'esprit de Dieu réveille d'abord. Le rationalisme de la théologie scientifique n'entend rien au mysticisme de la théologie évangélique ; au contraire, les points de vue, les sensations, les formules même de celui-ci sont pour lui autant d'énigmes, qui le confondent et qui lui paraissent même des absurdités. On a bien tort de vouloir affaiblir cette antithèse, en cherchant à donner à la réponse du Pharisien un sens tant soit peu plausible ou excusable.

Avant d'aller plus loin, il convient de faire remarquer que la question de Nicodème, qu'on lit au v. 9, et la réponse, également interrogative, par laquelle Jésus lui fait comprendre toute la distance qui sépare les deux points de vue, sont les dernières phrases de tout le morceau qui nous rappellent la présence de deux interlocuteurs individuels. A la ligne suivante, v. 11, la personne à laquelle s'adresse le discours est encore apostrophée au singulier, mais celle qui parle s'énonce au pluriel, comme si elle représentait d'autres personnes encore (il n'y a pas d'exemple que Jésus parle au pluriel rhétorique). Plus loin, v. 12, le discours ne s'adresse plus à Nicodème individuellement, mais à toute la caté-

gorie qu'il représente; enfin, à partir du v. 13 jusqu'à la fin, la forme dialoguée disparaît tout à fait; il n'est plus question de Christ qu'à la troisième personne, et le reste du discours est un résumé dogmatique absolument indépendant du cadre historique tracé au commencement du chapitre. Aussi bien s'est-on posé de tout temps la question de savoir où s'arrête la conversation avec Nicodème, que quelques-uns ont supposée aller jusqu'au v. 21, d'autres jusqu'au v. 15, etc. De pareilles questions ne sont pas résolues par le texte. L'auteur n'a aucun intérêt direct à nous faire connaître l'histoire de Nicodème, ses impressions, son adhésion éventuelle; pour lui, l'essentiel, c'est l'affirmation de la vérité, l'exposé de l'évangile. Il est tout entier à cette tâche, au point d'y prendre part directement, de s'associer pour ainsi dire au Seigneur dans la reproduction de ses thèses fondamentales (v. 11, comp. 1 Jean I, 1), et de substituer insensiblement à la personne individuelle de Nicodème, contemporain du maître, la totalité des Juifs contemporains du disciple, auxquels celui-ci pouvait toujours reprocher la même inintelligence, la même répulsion pour le salut qui leur était offert. Toute autre interprétation du pluriel dans le v. 11 est étrangère à la pensée du texte; il est impossible d'y introduire soit Jean-Baptiste, soit les prophètes, soit Dieu même, comme les commentateurs l'ont proposé à tour de rôle. Notre explication est confirmée d'avance par un passage parallèle, chap. I, 14, 16, et le sera surtout encore par le v. 19.

Du reste, les trois versets 11 à 13 sont destinés à confirmer la vérité que Nicodème dit ne pas comprendre, par l'autorité de celui qui la proclame et qui en est le garant. Il ne dit que ce qu'il sait positivement, il atteste ce qu'il a *vu* (le terme *voir*, dans le langage théologique de ce livre, désigne la connaissance immédiate et adéquate, chap. I, 18 ; XIV, 7, 9), et il peut le dire, parce qu'il vient de Dieu, auprès duquel est sa vraie demeure, à laquelle nul ne s'est élevé d'entre les mortels : phrase qui reproduit, sous une forme un peu différente, l'idée de la préexistence du Verbe, telle qu'elle a été posée comme point de départ de la théologie de l'évangile, dès la première page du livre. On s'est seulement arrêté au dernier membre de la phrase, où il est dit du fils de l'homme, qu'il *est* dans le ciel. Un grand nombre de commentateurs, partant du fait que c'est toujours Jésus qui parle, ont voulu traduire : qui *était* dans le ciel, comp. chap. VI, 62 ; XVII, 5, et surtout chap. IX, 25, où le même participe est employé dans un

sens analogue. D'autres, insistant sur ce que le verbe est au présent, et ne voulant pas admettre que le rédacteur, écrivant après la mort de Jésus, ait choisi cette forme d'après son point de vue, ont fait remarquer que le *Logos*, bien que fait chair, n'appartient pas, à vrai dire, à la terre ; qu'il pouvait toujours déclarer que sa vraie résidence est au ciel. Cela frise le dogme luthérien de l'ubiquité, qui est pourtant étranger à la doctrine apostolique.

Au milieu de ces déclarations, le 12e verset forme la transition à une nouvelle série d'enseignements développés dans la suite du discours. Ces enseignements sont en quelque sorte opposés aux précédents, comme relatifs aux choses du ciel, tandis que les premiers sont qualifiés de choses de la terre. Il s'agit de savoir sur quoi porte cette antithèse. Les choses de la terre, dont Jésus a déjà parlé et pour lesquelles il a trouvé si peu d'intelligence et de crédit, ce doit être ce qu'il a dit de la naissance d'en haut, comme condition première et indispensable de l'entrée au royaume de Dieu. Les choses du ciel, ce sera ce qui va être dit plus loin de la personne du Fils donné par le Père pour le salut du monde, et du triage qui se fera des hommes en vue de cette révélation. Or, on pourrait dire que les deux cercles d'idées ou séries de faits tiennent également au ciel par leur origine et leur cause première, et à la terre par leur but et leur application pratique. Cependant on comprend que la seconde série pouvait être considérée comme étant d'une nature ou d'une portée plus élevée, comme sortant davantage des insondables profondeurs de la pensée divine, comme comprenant un plan de gouvernement du monde qui se révélera ici pour la première fois, en un mot, ce que l'Écriture appelle un *mystère* (Matth. XIII, 11. 1 Cor. II, 6, 7. Éph. III, 9 suiv.), et comme exigeant par conséquent, de la part des hommes, une aptitude beaucoup plus grande que la première pour être comprise.

Vient maintenant une espèce d'énumération de ces *choses du ciel*: 1° La mort du fils de Dieu sur la croix comme condition objective, et la foi comme condition subjective du salut, v. 14, 15. 2° L'amour de Dieu pour le monde, cause première de cette dispensation, à l'exclusion de toute intention menaçante pour l'humanité, v. 16, 17. 3° Le jugement, ou la séparation des hommes pour leurs destinées définitives, s'accomplissant de soi-même d'après le rapport dans lequel ils se placent avec le fils révélateur et sauveur, v. 18-21.

Il ne peut y avoir aucun doute relativement à la portée du rapprochement que l'auteur fait entre l'*élévation* de Christ et celle du serpent d'airain (Nomb. XXI, 8 suiv.). L'analogie des deux faits ne porte ni sur les deux sujets, ni sur la mort, que Jésus seul a soufferte, ni sur l'expiation, qui n'est pas attribuée au serpent ; elle porte sur le fait matériel de l'élévation, le serpent et Christ ayant été attachés tous les deux à un poteau, et sur le fait spirituel de l'obtention de la vie par la foi, fait qui est explicitement compris dans le récit mosaïque. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce terme d'*élévation* (chap. XII, 32), pour lui trouver une signification plus riche encore ; mais ici, en tout cas, nous devrons nous arrêter à celle que nous venons d'indiquer. L'emploi du type du serpent d'airain dans le sens que nous constatons en ce moment se rencontre aussi en dehors de la sphère chrétienne (Sapience XVI, 6), mais surtout fréquemment chez les plus anciens écrivains de l'Église. Quand notre texte dit : le Fils *doit* être élevé... (ou bien : *il faut* qu'il le soit), cette nécessité est dérivée, non point du fait de sa préfiguration typique dans un passage de l'Écriture, mais d'un fait bien antérieur, et surtout d'un ordre plus élevé, le plan et dessein gracieux de Dieu, qui a voulu sauver le monde par ce moyen (Hébr. II, 10).

On s'est demandé comment Jésus a pu dès l'abord prédire jusqu'aux circonstances accessoires et fortuites de sa mort, et comment une prédiction aussi obscure que celle que nous avons sous les yeux a pu être comprise par Nicodème. A la première question, nous répondrons que notre évangile, d'un bout à l'autre, nous représente Jésus comme étant en possession permanente de tous les attributs et de toutes les prérogatives divines qui lui revenaient dans son existence anté-historique ; son passage sur la terre n'est point une évolution de faits accidentels, mais la manifestation successive d'une série de faits prédéterminés et parfaitement connus de celui qui en est le centre et l'acteur. Il n'a pas besoin de s'orienter peu à peu dans son horizon, de se rendre compte de ses chances de succès, de se familiariser progressivement avec l'idée du sort qui l'attend. Et quant à la seconde question, nous l'écartons par la simple observation qu'il ne s'agit pas ici de Nicodème, mais des lecteurs de l'évangile, pour lesquels il n'y avait là aucune obscurité, mais qui saisissaient d'autant mieux ce qu'ils savaient depuis longtemps, que cela leur était présenté sous une forme plus originale et plus spirituelle.

Nous ne nous arrêterons pas à la définition de la *vie éternelle*, au sujet de laquelle nous nous permettons de renvoyer nos lecteurs à l'exposé systématique de la théologie de cet évangile (*Hist. de la théol. chrét.*, livre VII, chap. 14). Nous nous bornerons à déclarer, une fois pour toutes, que la vie *éternelle* n'est pas autre chose que ce qui est appelé plus simplement la *vie* ; l'adjectif exprimant la durée indéfinie d'une existence, assurée à l'individu et rendue heureuse par l'union intime avec Dieu et le Sauveur, mais n'impliquant pas du tout que cette existence ne commencera qu'au delà du tombeau, dans ce qu'on appelle vulgairement l'éternité (chap. V, 24). *Périr* est l'opposé de *vivre* ; c'est donc, pour l'homme, l'exclusion de cette existence privilégiée en face de laquelle la mort physique n'a plus qu'une importance tout à fait secondaire (chap. XI, 25, 26). Ainsi les Israélites au désert, aux pieds du serpent, échappaient à la mort ; ainsi encore les croyants aujourd'hui, regardant le fils de Dieu avec les yeux de la foi, échappent à la mort, dès à présent.

Le v. 16, reproduit à peu près textuellement dans la 1re épître de Jean (chap. IV, 9), renferme à lui seul tous les éléments essentiels de la doctrine évangélique, telle qu'elle est exposée dans ce livre (comp. l'ouvrage cité plus haut, livre VII, chap. 4, page 427) : 1° les prémisses métaphysiques : Dieu et sa grâce et le Fils unique, ou Verbe préexistant ; 2° les prémisses historiques : le monde qui a besoin d'être sauvé et la manifestation du Fils ou Verbe incarné ; 3° les deux éléments mystiques du salut : la foi et la vie. Nous n'avons rien à ajouter ici pour l'explication des détails, si ce n'est que le terme de Fils *unique*, qui ne se rencontre ailleurs que sous la plume du rédacteur, et non dans la bouche de Jésus, par cela même que c'est un terme d'école, prouve de nouveau que nous ne nous sommes pas trompé dans l'appréciation de cette partie du texte. Le mot : *il donna*, est équivalent à celui-ci : *il envoya* (1 Jean IV, 9), et ne se rapporte pas exclusivement à la mort de Christ, mais à toute son existence terrestre ; surtout il ne contient rien qui doive nous faire songer à un abaissement.

Pour bien comprendre les dernières lignes du morceau que nous analysons, il est essentiel qu'on se rende compte de la valeur du terme de *jugement*. Quand il est dit que Dieu n'a pas envoyé son fils pour juger le monde, mais pour le sauver, et qu'il a fait cela par amour pour le monde, on voit sans peine que dans cette

phrase le mot *juger* est pris dans le sens de *condamner*, de punir, d'appliquer aux actes des hommes la rémunération méritée. C'est le sens usuel de l'Ancien Testament. D'autres passages cependant semblent dire tout juste le contraire, voir chap. V, 22, et surtout chap. IX, 39. C'est que le terme grec signifie étymologiquement une *séparation*, et en y regardant de près, c'est dans ce sens qu'il est pris ici dans les v. 19-21 : ce qu'on appelle vulgairement le jugement, dit l'auteur, ce n'est point un acte comparable à l'arrêt du juge, siégeant à un moment donné sur son tribunal, et décernant la peine ou la récompense, prononçant l'absolution ou la condamnation, selon le cas : le jugement *consiste* (chap. XVII, 3. 1 Jean IV, 10; V, 11) en ce que, à l'apparition de la lumière, les hommes préférèrent les ténèbres, et proclamèrent ou ratifièrent ainsi, par ce fait même, leur condamnation, tandis que ceux qui crurent, c'est-à-dire qui accueillirent la lumière, n'ont plus rien à faire, par ce fait même, avec un jugement éventuel. La vie et la mort étant l'effet de la réalité ou de l'absence de la foi, la question du jugement se place entièrement sur le terrain de l'actualité et se décide immédiatement.

Il y a ici quelques remarques de détail à faire qui ne sont pas dénuées d'intérêt. D'abord on voit par le v. 19 qu'il est parlé de la manifestation de la lumière (au sujet de laquelle nous renvoyons au prologue), et de la manière dont les hommes l'ont accueillie, comme d'un fait appartenant au passé. Tous les verbes sont au prétérit. C'est que le rédacteur se place naturellement à son point de vue, duquel il rappelle les effets produits par l'apparition du Christ, tels que l'on avait pu les constater après un certain laps de temps. Il est hors de propos de dire que dès le début Jésus a pu s'apercevoir de l'opposition qu'il rencontrait. Il ne s'agit pas ici de l'expérience des premiers jours, mais du résultat total et définitif, et comme celui-ci est formulé d'après un point de vue rétrospectif, notre observation subsiste. Une seconde remarque plus importante encore, c'est que les hommes, même *antérieurement* à la manifestation de la lumière, dans la personne du Verbe incarné, ne se trouvent pas tous dans les mêmes dispositions. Les uns pratiquent le mal, les autres pratiquent la vérité (la volonté de Dieu, chap. VIII, 32 suiv.; comp. chap. I, 14), ceux-là fuient la lumière, ceux-ci viennent à elle avec plaisir et empressement. Cependant il est clair que les premiers forment la majorité, les autres l'exception, à tel point, que d'abord il n'est pas même parlé

de ces derniers. Cependant on aurait tort de prendre le v. 21 dans un sens purement hypothétique, Au gré de l'auteur, il y a des hommes disposés conformément à la vérité et que le Christ trouve sur son chemin pour se les rattacher, des hommes dont les œuvres *sont* accomplies en Dieu, en d'autres termes, qui ont une affinité avec la lumière ; chap. I, 48 ; VIII, 47 ; XVII, 6 ; XVIII, 37.

22 Après cela, Jésus et ses disciples vinrent dans le pays de Judée et là il s'arrêta avec eux et baptisait. Jean baptisait aussi à Énon près de Salim, parce qu'il y avait là beaucoup d'eau et on venait là pour se faire baptiser. Car Jean n'avait pas encore été jeté en prison. Or, il s'engagea une dispute entre les disciples de Jean et un Juif, au sujet de la purification. Et ils vinrent trouver Jean et lui dirent : Rabbi, celui qui était avec toi au delà du Jourdain, auquel tu as rendu témoignage, le voilà qui baptise et tout le monde vient à lui.

III, 22-26. Ces quelques lignes, si simples à tous égards, présentent une série d'énigmes plus ou moins embarrassantes. C'est peu de chose, que nous ne puissions déterminer les deux localités nommées dans le texte, et que l'on peut supposer s'être trouvées en deçà du Jourdain et à quelque distance de la rivière, parce que autrement la mention de l'abondance d'eau serait absolument superflue[1]. C'est chose plus grave, que la chronologie de notre auteur soit inconciliable avec celle du premier évangile (Matth. IV, 12), qui place le premier voyage de Jésus en Galilée (postérieur au baptême) après l'incarcération de Jean, tandis que selon notre auteur Jésus a été en Galilée, et a commencé son ministère avant cet événement. Quant au baptême administré par Jésus, comp. chap. IV, 2.

Mais l'énigme principale, c'est ce Juif anonyme avec lequel les disciples de Jean engagent une dispute. Qui était ce Juif, ou plutôt que voulait-il, quel point de vue, quelle opinion représente-t-il ? Puis : y avait-il une différence entre le baptême de Jean et celui de Jésus, et laquelle ? pourquoi Jean continue-t-il à baptiser

[1] Dans de pareils cas, il vaut toujours mieux avouer son ignorance, surtout quand le texte n'y perd rien, que de s'amuser à bâtir tout un roman sur des étymologies impossibles, pour se donner le plaisir de faire voyager Jésus, par Bethléhem, sa *ville* natale, Hébron, la ville d'*Abraham,* jusqu'aux confins des Édomites.

après que Jésus a commencé son ministère ? comment, après le témoignage de Jean, pouvait-il encore y avoir des disciples restant attachés à Jean et ne se ralliant pas à Jésus ? A ces questions notre texte ne répond que très-indirectement.

Les paroles mises dans la bouche de Jean, en réponse à la question de ses disciples, offrent d'abord une confirmation assez explicite de son témoignage précédent, surtout quant à sa partie négative : Je suis l'inférieur, dit-il, je dois m'amoindrir, tandis que celui auquel j'ai servi de précurseur doit grandir. Ces paroles doivent expliquer sans doute pourquoi *tout le monde* vient maintenant à Jésus. Les disciples n'avaient donc point compris ce dernier fait. Le *Juif* en question, représentant *des* Juifs dont parle le texte vulgaire, doit donc avoir été d'un autre avis qu'eux et avoir soutenu soit la nullité, soit l'infériorité du baptême de Jean, sans qu'il soit besoin d'admettre qu'il ait pris le parti de Jésus. Du moins, dans tout notre livre, où les *Juifs* sont nommés si souvent, nous ne trouvons pas un seul passage où ils soient représentés purement et simplement comme les défenseurs de la cause de la vérité. D'après notre sens, ce Juif serait donc censé avoir signalé aux disciples l'insuffisance de l'entreprise de leur maître, en avoir contesté la valeur ; et Jean, à son tour, loin de combattre cette manière de voir, l'adopte en l'expliquant, mais par des motifs qui sans doute n'étaient pas ceux du judaïsme vulgaire. En d'autres termes, le *Juif* représente ce judaïsme-là, ne connaissant de purification que celle de la loi, la purification rituelle (comp. v. 32). Jean, provoqué par ses disciples, s'explique de façon à représenter un judaïsme plus intelligent, cette portion de la nation qui est préparée à recevoir l'envoyé de Dieu, et qui comprend la différence entre les anciennes et les nouvelles conditions du salut, que le judaïsme savant de Nicodème n'a pas comprise. Mais il reste encore une distance à franchir, un préjugé à vaincre. Jean attend une manifestation plus éclatante de Christ, car il ne parle que d'un amoindrissement progressif de sa personne, tandis que Christ doit grandir toujours (comp. Matth. XI, 11) ; c'est ce qui l'empêche de regarder son ministère de préparation comme terminé dès à présent.

27 Jean répondit et dit : Personne ne peut rien s'arroger qui ne lui soit donné du ciel. Vous-mêmes, vous m'êtes témoins que j'ai dit : ce n'est pas moi qui suis le Christ, mais je suis envoyé au

devant de lui. L'époux, c'est celui à qui est l'épouse; l'ami de l'époux, qui se tient près de lui et qui l'entend, se réjouit à sa voix, et cette joie-là je la ressens parfaitement. Il faut que lui grandisse et que moi je m'amoindrisse. [31] Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous; celui qui est de la terre, est et parle de la terre; celui qui vient du ciel est au-dessus de tous, et il rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu, mais personne ne reçoit son témoignage. Celui qui le reçoit, confirme ainsi que Dieu est véridique. Car celui que Dieu a envoyé, prêche les paroles de Dieu; car celui-ci ne donne point son esprit parcimonieusement. Le père aime le fils et a remis toutes choses entre ses mains. Celui qui croit au fils a la vie éternelle; celui qui refuse de croire au fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu reste sur lui.

III, 27-36. La première partie de ce discours (v. 27-30) ne présente point de difficulté. Le Baptiste confirme ses déclarations précédentes. Quand ses disciples lui rapportent avec un certain étonnement que l'affluence autour de Jésus va en augmentant, il avoue que telle est la volonté du ciel, nul ne pouvant s'arroger un titre ou un rang que Dieu lui refuserait. Il caractérise sa propre infériorité par la nature de sa mission préparatoire, v. 28, par la marche progressive, mais en sens inverse, du rapport dans lequel ils se trouvent tous les deux avec le monde, v. 30, enfin par une image, v. 29, qui nous est connue par Matth. IX, 15. Dans une fête nuptiale, le personnage principal, celui qui est distingué et heureux par dessus tous les autres, c'est bien le marié ou fiancé. Son ami et commensal, le paranymphe ou garçon d'honneur, n'occupe que le second rang, il est heureux du bonheur de son ami et ne forme pas d'autres vœux pour lui-même. C'est de ce second rang que le Baptiste se contente; il lui permet de se réjouir de la gloire croissante de celui qu'il est venu annoncer au monde. Dans cette courte allégorie, l'épouse ne joue pas de rôle particulier, applicable à la situation présente, et l'auteur ne songeait pas à l'image de l'Église. 2 Cor. XI, 2. Éph. V, 32.

Dans la seconde partie (v. 31-36), la même idée (de la supériorité de Christ) est d'abord reproduite de nouveau, mais d'une manière absolue, et non pas seulement d'une manière relative, comme tout à l'heure. Christ, qui vient d'en haut, du ciel, est au-dessus de tous; Jean, qui est de la terre, quant à son origine, ne peut prêcher que ce qui vient de la terre: des exhortations,

des remontrances, des espérances; la révélation proprement dite est réservée à celui qui, à cet égard, peut parler comme témoin oculaire, c'est-à-dire comme ayant été auprès de Dieu avant de se manifester sur la terre (chap. III, 11, 13; I, 18). Ses paroles sont les paroles de Dieu, qu'il doit faire connaître aux hommes, pour qu'ils arrivent, eux aussi, s'ils les accueillent et s'ils croient, à jouir de cet amour de Dieu dont celui-ci a aimé son fils, et qu'ils obtiennent ainsi la vie éternelle (chap. XVII, 26). Le résultat de cette manifestation n'est point, malheureusement, bien riche et brillant. Encore une fois il est dit que *personne* (chap. I, 5, 10, 11; III, 19) ne reçoit ce témoignage céleste; mais cette assertion est nécessairement limitée et ne doit constater que le fait attristant de l'incrédulité du grand nombre (comp. chap. I, 12; III, 21, 26, 30, 33). Il y en a toujours quelques-uns, et même en nombre croissant (chap. XII, 32), qui reconnaissent la vérité, et qui par leur franche adhésion lui rendent témoignage (la confirment, litt.: la *scellent*, y apposent le sceau de leur conviction). La phrase qui déclare que Dieu ne donne pas son esprit *parcimonieusement*, est énoncée d'une manière abstraite et générale, et peut, à la rigueur, s'appliquer à tous ceux qui y ont part par la foi; mais d'après le contexte, l'auteur a en vue Christ, le dépositaire de l'esprit de Dieu, celui sur lequel cet esprit repose d'une manière puissante et permanente (chap. I, 32 suiv.) et qui, par conséquent, en est aussi le dispensateur, aux mains duquel est confiée la mise en œuvre de tout ce qui tient au salut des hommes.

On a soulevé, au sujet de cette seconde partie du discours, la même question qu'au sujet de la fin de la conversation avec Nicodème. Sont-ce bien là, jusqu'au bout, des paroles de Jean-Baptiste? Ne parle-t-il pas le langage de l'évangéliste, de la théologie chrétienne? Sans doute; mais la même remarque s'appliquera tout aussi bien aux discours du premier chapitre (chap. I, 15, 29), et il n'y a pas, entre les v. 30 et 31, une intersection qui nous autoriserait à séparer les deux parties d'une manière tranchée. Mais nous reconnaissons sans peine, comme dans la précédente occasion, que l'auteur s'identifie instinctivement et naturellement avec la personne de celui qu'il fait parler, et que de cette manière la couleur propre et locale du discours s'efface pour faire place à un point de vue plus élevé et plus abstrait, tel qu'il convenait à quelqu'un qui embrassait toute

l'histoire du premier âge d'un coup d'œil rétrospectif. Cette manière d'envisager la tournure que prend le discours sera encore justifiée par la circonstance qu'à partir de ce moment Jean-Baptiste disparaît de la scène. Il n'est plus question de lui. L'auteur a donc résumé en même temps le jugement chrétien sur la place qui revenait à ce personnage dans l'histoire de l'Évangile.

1 Lors donc que le Seigneur sut que les Pharisiens avaient appris que Jésus faisait et baptisait plus de disciples que Jean — bien que ce ne fût pas Jésus lui-même qui baptisait, mais ses disciples — il quitta la Judée et se retira de nouveau en Galilée. Il fallut pour cela qu'il traversât la Samarie. Il arriva ainsi près d'une ville samaritaine nommée Suchar, située dans le voisinage du champ que Jacob avait donné à son fils Joseph. Il y avait là le puits de Jacob, et Jésus, fatigué du voyage, s'assit, tel qu'il était, près de ce puits. C'était vers midi.

IV, 1-6. L'auteur veut évidemment motiver le voyage de Jésus par le besoin de se soustraire aux embûches des Pharisiens qui sont signalés ici pour la première fois, quoique indirectement encore, comme les véritables représentants de l'esprit du monde contre lequel Jésus avait à lutter. Son heure n'était pas encore venue (chap. VII, 30 ; VIII, 20) ; il se retire donc pour quelque temps dans sa patrie, où leur influence était moindre, sauf à reprendre son œuvre après un intervalle de quelques mois.

Plus haut (chap. III, 22), il avait été dit simplement que Jésus baptisait. Ici cette notice historique est précisée de manière à réserver au Maître l'évangélisation de ses auditeurs accidentels, et à attribuer aux disciples l'accomplissement matériel du rite.

La route que Jésus suit ici était la route directe, et en même temps la plus commode, celle que nous lui voyons suivre aussi en d'autres occasions (Luc IX, 52); cependant pour éviter les désagréments qui attendaient les Juifs en Samarie, on se décidait quelquefois à faire le détour par la Pérée. D'après l'exégèse traditionnelle, *Suchar* ne serait autre que la ville de Sichem, souvent nommée dans l'Ancien Testament, et la différence du nom s'expliquerait soit par un jeu de mots populaire (ville des ivrognes, ou ville de mensonge), soit simplement par une vieille faute de copiste. Cependant, dans la supposition de l'intégrité du texte, on pourrait distinguer Sichem et Suchar comme deux endroits différents, du

moins le Talmud mentionne plus d'une fois un lieu de ce dernier nom. Le *puits* en question (car il s'agit d'un puits dans lequel il fallait prendre l'eau à une certaine profondeur v. 11), se montre encore aujourd'hui, mais la source est tarie. La tradition locale en faisait remonter l'origine au patriarche, et ce qui est dit du *champ* donné par celui-ci à son fils, se rapporte à une légende dont il est facile de découvrir l'origine. Dans le passage de la Genèse XLVIII, 22, Jacob dit à Joseph : Je te donne une *portion* de plus qu'à tes frères, etc. et ce mot de *portion* est énoncé en hébreu par un vocable qui est le même que le nom de la ville. Les Septante ont tout bonnement mis là ce nom. Mais Jacob n'a pas pu dire : Je te donne *Sichem* que j'ai conquise, parce que, immédiatement après (chap. XLIX, 5), il maudit ses deux fils qui ont fait cette conquête.

(*Tel qu'il était*, simplement à terre, sans d'autres préparatifs pour sa commodité.)

[7] Survient une femme samaritaine pour puiser de l'eau. Jésus lui
dit : Donne-moi à boire ! (Car les disciples s'étaient rendus à la ville
pour acheter des vivres). Mais la Samaritaine lui dit : Comment toi,
qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis Samaritaine ? (Car
les Juifs et les Samaritains n'ont point de rapports entre eux.) Jésus
lui dit à son tour : Si tu savais le don de Dieu, et quel est celui qui
te demande à boire, c'est toi qui lui adresserais cette prière et il te
donnerait de l'eau vive. La femme lui dit : Seigneur, tu n'as pas de
seau, et le puits est profond : d'où prends-tu donc cette eau vive ?
serais-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce
puits, et qui y a bu, ainsi que ses fils et son bétail ? [13] Jésus lui
répondit en disant : Quiconque boit de cette eau-ci, aura soif de
nouveau ; mais celui qui boira de l'eau que moi je lui donnerai, n'aura
plus jamais soif : au contraire, l'eau que moi je lui donnerai deviendra
en lui une source d'eau d'où jaillit une vie éternelle. La femme lui
dit : Seigneur, donne-moi de cette eau-là, pour que je n'aie plus soif
et que je n'aie plus besoin de venir en puiser ici. Il lui dit : Va
appeler ton mari et reviens ici. La femme répondit : Je n'ai pas de
mari. Jésus lui dit : Tu as raison de dire que tu n'as pas de mari :
car tu en as eu cinq, et celui que tu as maintenant n'est pas ton
mari ; en cela tu as dit la vérité. [19] La femme lui dit : Seigneur, je
vois que tu es un prophète. Nos pères ont adoré sur cette montagne,
et vous, vous dites que c'est à Jérusalem qu'est le lieu où il faut
adorer. Jésus lui dit : Femme, crois-moi, il viendra un moment où ce
ne sera plus sur cette montagne, ni à Jérusalem, que vous adorerez
le père. Vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous

adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs.
[23] Mais il viendra un moment, il est même déjà venu, où les vrais adorateurs adoreront le père en esprit et en vérité. Car ce sont de pareils adorateurs que le père demande. Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. La femme lui dit : Je sais qu'il doit venir un Messie (c'est-à-dire le Christ). Quand celui-là viendra, il nous dira tout cela. Jésus lui dit : Je le suis, moi qui te parle.

IV, 7-26. La conversation de Jésus avec la Samaritaine est destinée à faire pendant à celle qu'on a lue au chapitre précédent, dans la scène avec Nicodème. Mais l'impression que le lecteur doit recevoir de l'une et de l'autre, résulte moins de la comparaison des interlocuteurs, du Juif orthodoxe et savant, et de la femme du peuple schismatique, que du résultat constaté des deux côtés. Le manque d'intelligence des choses spirituelles, qu'on se plaît à trouver bien naturel ici, n'est pas plus grand que dans le premier cas, et les malentendus passablement grossiers formulés par la bouche du docteur sont de tous points du même aloi que ceux qu'on trouve si naïvement touchants dans la bouche de la simple paysanne. Les deux tableaux se tiennent, et se compléteront bientôt par un troisième (chap. IV, 46 suiv.) Jésus s'adresse indistinctement à toutes les classes de la population, et sans faire de différence en vue des antécédents religieux ; toutes ont également besoin de son enseignement, de sa lumière, de son secours : mais toutes ne sont pas également bien disposées à accepter ce qu'il leur offre. Ce n'est certes pas sans intention que l'auteur laisse partir Nicodème sans nous rien dire de l'effet produit sur lui par les discours de Jésus, tandis qu'il relève avec tant d'emphase les sentiments empressés des Samaritains.

Les différentes péripéties ou tournures de la conversation se dessinent d'une manière on ne peut plus simple et transparente ; c'est au point que l'exégèse n'a guère fait de faux pas à l'égard de ce texte. Elle aurait dû seulement s'interdire des questions oiseuses, comme celle de savoir comment la Samaritaine a pu reconnaître en Jésus un Juif ; ou cette autre, comment les disciples ont pu aller chercher des vivres chez les Samaritains, s'il est vrai qu'on évitait toute espèce de rapport social avec ceux-ci ; ou comment ils ont pu laisser Jésus seul ? On a même eu la lumineuse idée de laisser Jean sur place pour prendre des notes.

Le *don de Dieu*, que Jésus laisse entrevoir à la femme en échange de l'eau qu'il lui demande pour se désaltérer, est ou bien la grâce qui lui est faite d'avoir rencontré sur son chemin le Sauveur du monde, ou bien, ce qui au fond revient au même, le bienfait même qu'il vient communiquer aux hommes au nom de Dieu ; en d'autres termes, ce qu'il désignera tout à l'heure par la figure de *l'eau vive*. Ce dernier terme, d'après un usage constant del'Ancien Testament, désigne l'eau jaillissant de terre, en opposition avec celle qui est contenue dans un réservoir. Pour autant que la première est plus fraîche, plus agréable, plus pure, et plus sûrement trouvable au moment du besoin, elle se prête à représenter un bien plus salutaire et plus précieux. L'image se trouve déjà plus anciennement, Sir. XV, 3. Bar. III, 12, dans différentes applications. On n'a pas besoin de traduire : eau *vivifiante*, ce que le mot grec ne signifie pas.

La Samaritaine, acceptant les paroles de Jésus dans leur sens propre et matériel, exprime ses doutes à l'égard de promesses si pompeuses : La meilleure eau connue de tout le voisinage, c'était bien celle du puits de Jacob ; mais l'étranger, dépourvu d'instruments, ne pourra l'atteindre ; et où en prendrait-il une autre ? Un patriarche seul a pu trouver celle-ci.

La réponse de Jésus doit orienter son interlocutrice (et en même temps le lecteur) sur la portée de l'image employée et sur la différence entre ce qui sustente le corps et ce qui nourrit l'âme, malgré l'analogie qu'il peut y avoir entre les deux sphères de la vitalité, et qui a motivé et autorisé l'allégorie. En buvant de *cette* eau, de la meilleure que le voisinage connût, et par conséquent de toute eau semblable, on n'étanche sa soif que pour peu de temps, et c'est toujours à recommencer. La vie serait compromise si elle venait à manquer. L'eau dont Jésus parle a la vertu d'étancher la soif pour toujours. Il ne veut pas dire par là qu'elle procure un rassasiement définitif, une satisfaction instantanée, en d'autres termes, qu'elle amène une perfection immédiate : le développement spirituel par la foi et l'amour n'est jamais achevé. Sa pensée est plus belle et plus profonde : l'eau qu'il donne à boire à ceux qui l'acceptent devient en eux une *source* intarissable ; le germe qu'il dépose dans leurs âmes pousse désormais spontanément ; chacun trouve *en lui-même*, et à tout moment, cet élément vivifiant et régénérateur dont il a besoin pour se soutenir et pour progresser. De même que l'eau fraîche

de la fontaine donne au corps, fatigué par la chaleur, une nouvelle élasticité, mais seulement pour quelques heures, de même cette eau spirituelle communique à l'âme, accablée par le sentiment de ses défaillances et altérée de paix, des forces jusque-là inconnues et une vie qui n'est pas soumise aux conditions de l'existence physique, une vie qui, une fois commencée, est permanente et se suffit à elle-même, en tant qu'elle reste en communion avec son principe. On se gardera de traduire : une source qui jaillira *jusqu'à* la vie éternelle, comme si celle-ci était un fait à venir et lointain ; au contraire, la vie éternelle est l'effet immédiat de l'eau en question, et la préposition employée par l'auteur doit exprimer cette immédiateté (chap. V, 24 ; VII, 37), et non une distance à parcourir. Quant à l'élément spirituel que Jésus a voulu désigner par l'image de l'eau, il ne saurait être douteux. Il a été clairement indiqué, chap. III, 16 ; il se reproduira plus loin sous l'image analogue du pain (chap. VI), et la fin même de la présente conversation (v. 26) le déclare de la manière la plus explicite.

L'enseignement purement spirituel restant inintelligible pour la femme samaritaine (v. 15), comme il l'avait été pour le docteur juif, le monde ne pouvant comprendre ce qui est de l'esprit de Dieu (1 Cor. II, 14), Jésus essaie d'un autre moyen, plus populaire et plus efficace dans la sphère à laquelle appartient la majorité des hommes, mais en tout cas d'une valeur inférieure (chap. X, 38): il se sert du miracle pour éveiller la foi, qu'il a vainement sollicitée jusqu'ici. Il dit à la femme *tout ce qu'elle a fait* (v. 29). Évidemment l'auteur veut nous représenter Jésus en possession d'une science surnaturelle (comp. chap. I, 49). Il sait que cette personne a mené une vie désordonnée, qu'elle a eu successivement cinq maris, dont elle pouvait avoir été séparée par la mort ou par le divorce, et que maintenant elle est engagée dans une liaison irrégulière. C'est ce savoir miraculeux [1] de l'étranger qui frappe la femme et qui lui fait reconnaître le *prophète*. C'était là pour le

[1] La sagacité de l'exégèse moderne a découvert que le miracle ne commence qu'après la réponse de la femme. Jésus lui dit d'appeler son mari, pour qu'il soit instruit en même temps. Ce n'est que quand il *apprend* qu'il n'y a pas de mari, que sa vue prophétique *s'éveille*, et maintenant il *sait* qu'il y en a eu cinq, etc. — D'autres ont vu dans ces cinq maris une désignation allégorique du peuple samaritain actuel, produit d'un mélange de différentes nationalités (2 Rois XVII, 30). L'orthodoxie manifeste quelquefois une singulière horreur du miracle.

moment l'unique but de ces révélations ; il ne s'agit pas ici de conscience morale, de repentir ou de remords ; le texte garde le silence sur tout cela, ou plutôt il faudrait dire que si Jésus avait eu en vue de produire un effet de ce genre, il aurait manqué son but, car le sentiment prédominant chez la Samaritaine, après cet incident, est celui de la joie. Elle a trouvé une belle occasion de s'instruire au sujet d'une question de controverse, qui a dû la préoccuper antérieurement, et qui ne touchait pas le moins du monde à son état moral à elle. Si elle demande laquelle des deux localités, de Jérusalem ou de Garizim, est le lieu de culte légitime, ce n'est pas qu'elle veut savoir où elle ira implorer le pardon de Dieu pour ses péchés, c'est uniquement pour amener la déclaration du Seigneur que nous allons lire. Après avoir parlé, affirmativement, de la foi du cœur comme du principe de la vie éternelle, il ajoutera, négativement, qu'en vue de ce principe les formes extérieures du culte perdent toute valeur. Ce ne sont pas les intérêts personnels d'une femme samaritaine qui dominent tout ce récit et qui en font l'essence ; ce que l'auteur a en vue, ce sont les vérités évangéliques qui doivent être mises en relief dans ce cadre. (Le temple des Samaritains sur le mont Garizim, près de Sichem, avait été détruit par les Juifs, plus d'un siècle avant l'ère chrétienne ; mais cela n'avait fait que rendre le schisme plus irréconciliable.)

La réponse de Jésus (v. 21-24) énonce deux vérités capitales, précédées d'une assertion destinée à écarter les préjugés existants sur la matière. Ni le judaïsme orthodoxe de Jérusalem, ni le judaïsme schismatique des Samaritains, dans ce qui les distingue relativement aux formes du culte, n'est l'expression adéquate de la vraie religion. Il y a cependant une différence virtuelle entre les deux conceptions issues d'une même révélation primitive, et par cela même supérieures aux autres religions des hommes. Le judaïsme orthodoxe et scripturaire a un avantage sur celui des Samaritains ; c'est à lui que la religion de l'avenir se rattachera d'une manière plus directe : antérieurement, les espérances messianiques, nourries par les prophètes, ont toujours élevé les esprits au-dessus de la sphère des actualités purement matérielles ; à présent, c'est dans le sein du peuple juif que se produit la manifestation salutaire de la lumière et de la vie de Dieu, dans la personne du Christ promis et attendu. (Comp. *Hist. de la théol. chrétienne au siècle apostolique*, tome II, 478.) On a remarqué que

Jésus, à cette occasion, se sert du pronom *nous*, en parlant des Juifs, et l'on a cru pouvoir expliquer ce fait par la circonstance que la Samaritaine, qui voyait en lui un voyageur juif, devait mieux le comprendre ainsi. Nous croyons devoir donner de ce pronom une explication toute différente, celle-là même qui s'est déjà présentée plus haut (chap. III, 11), dans une circonstance analogue, comme la plus naturelle. C'est encore l'auteur qui s'identifie avec le Maître, et qui parle à ses lecteurs, tout en faisant parler Jésus à ses auditeurs du moment.

Mais ce privilége du judaïsme de Jérusalem n'est qu'un avantage relatif et transitoire ; il ne saurait lui assurer qu'une valeur historique, du moment que le nouvel ordre de choses sera inauguré. Et ce moment est proche, il est même déjà venu. Car la seule condition préliminaire de l'établissement de la vraie religion, du culte en esprit et en vérité, est remplie dès à présent, par la révélation du Verbe ; si le texte en parle au futur (ils *adoreront*), c'est que de la part du monde la réalisation de l'effet n'a pas encore eu lieu. Si un pareil culte *doit* être le seul valable, *parce que* Dieu est esprit, c'est qu'il est le seul valable toujours et partout, Dieu n'ayant jamais changé de nature. Avec ce seul mot, sans autre effort d'exégèse ou de dialectique, la théologie de notre évangile proclame la déchéance de la loi, dont elle ne daigne presque pas faire mention à cette occasion, tandis que Paul se met en grands frais d'argumentations pour arriver aux mêmes fins. C'est que ce dernier lutte, non seulement avec les croyances profondément enracinées de ses contemporains, mais encore avec son propre passé, tandis que notre auteur se place sur les hauteurs sereines d'une conception abstraite et théorique.

Qu'est-ce maintenant que l'adoration de Dieu en *esprit* et en *vérité?* L'esprit est opposé à ce qui est charnel, matériel, terrestre, la montagne, le temple, l'autel, le rite, les règles du temps et du lieu. La vérité est ce qui est conforme à l'essence et à la volonté de Dieu ; en théorie, ce qui tient compte de sa toute-science et de sa toute-présence ; en pratique, ce qui se règle sur sa sainteté absolue. Le culte extérieur n'est pas condamné pour cela ; il a sa valeur de convenance pour l'édification de la communauté ; il n'est pas nécessaire pour l'obtention du salut.

Ainsi, au demeurant, cette scène aboutit à substituer à la Loi, qui est implicitement écartée, la foi vivante et subjective considérée comme source de la vraie vie ; mais cette foi a une base historique,

elle se rattache aux faits concrets de la révélation évangélique. Quant à la forme, cette déclaration est faite auprès du puits de Jacob, du père commun de Juda et d'Éphraïm. Le patriarche buvait à cette source avec *toute* sa famille, et c'est à cette même place, symbole d'une nouvelle vie spirituelle, qu'est proclamée la réconciliation des églises séparées et hostiles. La Samaritaine — la génération contemporaine dans ce qu'elle avait de plus simple et de plus naïf — ne comprend pas la haute portée des paroles qu'elle vient d'entendre, mais elle en est saisie instinctivement, involontairement : elle croit ! et naguère, à Jérusalem, les Juifs (le monde mal disposé pour la vérité) prenaient texte de cette même parole pour accuser Jésus (ch. II, 18 s. Marc XIV, 58).

Ainsi le dialogue aboutit très-naturellement à la déclaration positive de Jésus, qu'il est celui de la bouche duquel le monde doit apprendre tout ce qu'il lui importe de savoir. Son interlocutrice croit aussi à une révélation de ce genre, mais elle en parle comme d'une chose à venir, vaguement entrevue, peu propre encore à remuer les âmes d'une manière sérieuse. L'évangile de l'accomplissement met le monde en demeure de prendre le fait comme une réalité. Heureux ceux qui ont au moins un pressentiment et qui s'empressent d'avertir les autres ! D'après les Synoptiques, Jésus a toujours évité de se prononcer sur sa dignité messianique. Ici, de prime abord, il se pose comme le Christ. L'exégèse se borne à constater cette différence. La critique historique essaiera de l'expliquer.

[27] En ce moment les disciples revinrent et s'étonnèrent de le voir parler à une femme. Cependant aucun d'eux ne demanda : Que lui veux-tu, ou pourquoi lui parles-tu ? Mais la femme, laissant là sa cruche, s'en alla à la ville et dit aux gens : Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Serait-ce là le Christ ? Et ils sortirent de la ville et allèrent le trouver. [31] Dans l'intervalle, les disciples le pressaient en disant : Maître, mange ! Mais il leur dit : J'ai pour nourriture un aliment que vous ne connaissez pas. Les disciples se disaient alors les uns aux autres : Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger ? Jésus leur dit : Ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé et que j'accomplisse son œuvre. [35] Ne dites-vous pas, vous, qu'il y a encore quatre mois jusqu'à la moisson ? Eh bien, moi je vous dis : levez les yeux et contemplez la campagne : comme elle jaunit pour la moisson ! Déjà le moissonneur reçoit son salaire et recueille le fruit pour la vie éternelle, pour que le semeur

et le moissonneur se réjouissent en même temps. Car c'est ici que se vérifie le proverbe : Un autre est le semeur, un autre le moissonneur. Moi, je vous ai envoyés moissonner un champ que vous n'avez pas labouré; d'autres ont labouré et vous êtes entrés en jouissance de leur labeur. [39] Beaucoup de Samaritains de cette ville crurent en lui, à cause de ce que leur disait la femme, qui attestait que Jésus lui avait dit tout ce qu'elle avait fait. Ces Samaritains donc vinrent le trouver et le prièrent de rester chez eux : et il y resta deux jours, et un bien plus grand nombre crurent en lui à la suite de ses discours, et ils dirent à la femme : Ce n'est plus à cause de ton récit que nous croyons ; car nous l'avons entendu nous-mêmes et nous reconnaissons que celui-ci est véritablement le sauveur du monde.

IV, 27-42. Dans cette partie du récit, l'auteur consigne deux éléments qui sont au fond indépendants l'un de l'autre, mais qu'il est impossible de séparer d'une manière absolue, à cause de la forme de la narration, qui nous transporte tour à tour dans le cercle des disciples et au milieu des Samaritains. Ce qui est dit de ces derniers se comprend aisément ; leur curiosité est éveillée par la femme, et ils accourent à l'endroit indiqué pour voir de leurs propres yeux ; plusieurs sont déjà convaincus par le récit qu'ils viennent d'entendre. Mais l'effet fut bien plus signalé quand, après deux jours de rapports plus directs, et après avoir entendu les enseignements de Jésus, leur foi se fut assise sur une base plus solide que ce qu'ils appellent maintenant (à la lettre) le babil d'une femme. Le narrateur veut positivement insinuer que la communication miraculeuse qui avait frappé l'imagination de la femme n'était qu'un moyen inférieur en comparaison de l'instruction directe s'adressant à la conscience et à l'intelligence. Le nombre des croyants s'est accru ; leur conviction est plus entière, le prophète qui savait les secrets de la maison est devenu le sauveur du monde. Ainsi ce simple cadre historique devient à son tour un enseignement.

Mais la conversation avec les disciples a aussi sa signification toute spirituelle et générale. Le point de départ en est, d'un côté, le préjugé qui prend ombrage d'un rapprochement entre un Juif et un Samaritain (on n'a pas besoin de recourir au précepte rabbinique qui enjoint d'éviter les conversations avec l'autre sexe) ; de l'autre côté, c'est encore l'impuissance des auditeurs de comprendre le sens d'une expression figurée, l'antithèse entre l'acception matérielle et le sens mystique d'un terme. Les disciples,

à leur tour, se trouvent placés au niveau de Nicodème (chap. III, 4) et de la Samaritaine (chap. IV, 15). Nous nous garderons d'encourir le même reproche, en supposant que Jésus a voulu dire : Je pourrais, pour ma personne, me passer absolument de la nourriture matérielle.

La nourriture dont Jésus veut parler, c'est l'accomplissement de sa mission. Les besoins et les faiblesses physiques s'oublient à la pensée d'une grande œuvre à faire, surtout quand on est pénétré de la conviction qu'on ne s'en est pas chargé par vanité ou témérairement. Mais le Maître ne se borne pas ici à prêcher d'exemple ; sachant bien que son œuvre ne s'achèvera pas en un jour, il convie ses disciples à s'élever à la hauteur de son point de vue, et il leur ouvre en même temps la perspective d'un succès de plus en plus grand et facile. En face de son champ de blé, le laboureur peut calculer l'intervalle qui sépare les semailles de la récolte, il peut jusque-là se reposer de son premier travail (Marc IV, 27), il a *encore* du temps devant lui. Le semeur de la vie, au moment même où sa tâche a commencé, voit *déjà* jaunir les épis. Dans cette sphère il n'y a pas de repos, le travail se poursuit sans cesse. L'application se fera facilement aux circonstances mêmes du récit : les Samaritains s'approchaient, c'étaient autant d'épis mûrs à recueillir dans les greniers du père céleste. Mais cette application n'épuise pas la pensée exprimée par le texte. Jésus distingue évidemment entre lui-même et ses disciples. Il laisse planer son regard sur un laps de temps beaucoup plus étendu. Il ne se réserve que le rôle du semeur, de celui qui commence la besogne de l'année de grâce ; il aura bientôt quitté le champ de son labeur, et le bonheur, la joie de la récolte, il les laissera à d'autres, sans les leur envier, puisqu'il les partagera. Ces deux idées de la proximité de la moisson et de la succession du semeur et du moissonneur, séparés par un intervalle, appartiennent proprement à deux conceptions différentes, à une double application d'une même image, et à ce titre, le texte offre une certaine obscurité quant à la forme. Mais au fond, les deux idées se tiennent de si près et la transition est si naturelle, qu'on ne saurait s'y méprendre. Il faut seulement éviter de les confondre. Comp. Matth. IX, 37. On remarquera encore que l'auteur fait dire à Jésus, parlant de lui-même : D'autres *ont* labouré, au passé ; de même il faut traduire : je vous *ai* envoyés moissonner un champ ensemencé par un autre. Ces tournures grammaticales

indiquent clairement que l'écrivain, s'appropriant toujours à lui-même la pensée dont il rend compte, la formule au point de vue de l'actualité historique au milieu de laquelle il vit (comp. chap. IV, 22), et rien n'est mesquin comme l'explication qui veut que *les* autres (au pluriel) qui *ont* travaillé (au prétérit), soient Jésus et la Samaritaine, qui est allée chercher les gens de l'endroit! Voyez d'ailleurs ce qui a été dit de ce passage dans l'Introduction, p. 67.

[43] Après ces deux jours, il s'en alla de là en Galilée. Car Jésus lui-même avait déclaré qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie. Or, lorsqu'il arriva en Galilée, les Galiléens lui firent accueil, parce qu'ils avaient vu tout ce qu'il avait fait à Jérusalem pendant la fête. Car eux aussi étaient venus à la fête. Il vint donc de nouveau à Cana en Galilée, où il avait changé l'eau en vin; et il y avait à Capharnaoum un officier royal dont le fils était malade. [47] Celui-ci, ayant appris que Jésus était venu de la Judée en Galilée, se rendit auprès de lui et le pria de venir guérir son fils; car il était mourant. Et Jésus lui dit : Vous ne croirez donc pas, à moins de voir des signes et des miracles! L'officier lui dit: Seigneur, vas-y avant que mon enfant meure. Jésus répondit: Va toujours, ton fils vit. Cet homme crut à la parole que Jésus lui avait dite et s'en alla. Et pendant qu'il était en route, ses serviteurs vinrent à sa rencontre et lui annoncèrent que son garçon était sauvé. Il s'enquit alors auprès d'eux de l'heure à laquelle il s'était trouvé mieux, et ils lui dirent que la fièvre l'avait quitté la veille vers la septième heure. Le père reconnut alors que c'était à l'heure même où Jésus lui avait dit: Ton fils vit. Et il devint croyant, lui et toute sa famille. C'était là un nouveau miracle, le second que Jésus fit en Galilée, après son retour de la Judée.

IV, 43-54. L'observation par laquelle l'auteur introduit ce nouveau récit est de nature à dérouter les lecteurs. On se demande quelle peut être la liaison logique, dans l'esprit du narrateur, entre la déclaration de Jésus relativement à l'accueil qui attend le prophète dans sa patrie, et la direction de son voyage. Avec toute autre conjonction qu'avec un *car*, on ne verrait là aucune difficulté. Il manque ici évidemment une idée de transition que l'auteur a oublié d'exprimer; peut-être devons-nous sous-entendre : il ne s'était pas trop pressé, ou bien : il en était resté longtemps absent, ou bien : pour être accueilli en Galilée, il avait été obligé de se faire reconnaître d'abord au dehors. Cette dernière combinaison paraît être favorisée par ce qui suit. Les Galiléens

lui firent accueil, maintenant qu'ils avaient été témoins de ses miracles à Jérusalem. Et pourtant il avait débuté chez eux! Le proverbe s'applique plus facilement dans les passages parallèles, Matth. XIII, 57. Marc VI, 4. Autrement nous accepterions volontiers l'explication d'après laquelle l'auteur rectifierait ici la tradition synoptique qui fait débuter Jésus en Galilée, tandis que dans notre évangile il aurait débuté à Jérusalem. Mais le miracle de Cana (chap. II) et le succès obtenu à cette occasion?

L'histoire de l'officier du roi (Hérode Antipas) présente de grandes analogies avec celle qui est racontée par Matthieu et par Luc (Histoire évangélique, sect. 30), mais il y a aussi des différences notables entre les deux (ou plutôt les trois) récits, et de tout temps les commentateurs se sont divisés au sujet de la question d'identité. Nous penchons pour l'affirmative : des deux côtés l'officier réside à Capharnaoum, des deux côtés le miracle s'opère à distance, des deux côtés enfin le malade est appelé un *garçon*, seulement ce mot, de valeur variable, est ici un fils, ailleurs un serviteur. Les Synoptiques relèvent implicitement la circonstance que l'officier était d'origine païenne, Jean ne dit pas cela, mais il ne dit pas le contraire non plus, et après avoir vu Jésus se mettre en rapport avec les Samaritains (comp. Matth. X, 5), devrions-nous nous étonner qu'il ait accordé ses bienfaits aux païens aussi, ou que l'évangéliste ait introduit le païen tout à propos pour nous orienter, par les faits, dans la sphère d'action entière de la prédication évangélique? pour nous faire voir, que dans la sphère du paganisme aussi le miracle a été le premier mobile de la foi, mais du moins un mobile actif et puissant, tandis qu'il a manqué son but dans le sein du judaïsme? Quoi que l'on pense de cette combinaison des deux récits, il est de fait que celui que nous avons sous les yeux est beaucoup moins nettement tracé que l'autre. Nous n'en alléguons que cette seule preuve : Cana est distante de Capharnaoum de trois lieues au plus; le père avait certainement un intérêt pressant à revoir son fils après l'assurance qu'il avait reçue; ses gens viennent à sa rencontre, et cette rencontre n'a lieu que le lendemain, tandis que l'entretien avec Jésus avait eu lieu à une heure après midi. On aurait tort de faire de ces détails la base d'une critique des faits, nous les signalons seulement comme prouvant l'origine traditionnelle de la forme du récit, et par conséquent comme contribuant à nous permettre de le combiner avec un autre récit, traditionnel aussi.

Voyez du reste ce que nous en avons dit dans l'Introduction, page 61 suiv.

**1 Après cela, il y eut la fête des Juifs et Jésus monta à Jérusalem.
Or, il y a à Jérusalem, près de la porte du bétail, un bassin nommé
en hébreu Béthesda, avec cinq portiques. Sous ceux-ci étaient
couchés de nombreux malades, des aveugles, des paralytiques, des
perclus, qui attendaient le mouvement de l'eau. Car de temps en
temps un ange descendait dans le bassin et agitait l'eau, et celui
qui entrait le premier après que l'eau avait été agitée, recouvrait la
santé, quelle qu'eût été la maladie dont il était atteint. 5 Or, il y
avait là un homme qui était malade depuis trente-huit ans. Jésus le
voyant couché là et sachant qu'il y avait passé un temps bien long,
lui dit : Veux-tu être guéri ? Le malade lui répondit : Seigneur, je
n'ai personne pour me faire descendre dans le bassin quand l'eau
est agitée, et jusqu'à ce que j'arrive moi-même, un autre y descend
avant moi. Jésus lui dit : Lève-toi, prends ton grabat, et va ! Et
aussitôt cet homme fut guéri et prit son grabat et se mit à marcher.**

V, 1-9. Comme l'auteur ne précise pas l'époque de l'année où ce fait a dû se passer, il est inutile de se livrer à des conjectures pour déterminer la fête en question. Les copistes, qui ont biffé l'article, ont sans doute été du même avis (*une* fête quelconque). *La* fête, dans la pensée du rédacteur, pouvait être celle où les Juifs se rendaient à Jérusalem de préférence, une Pâque. Mais cela n'est pas absolument nécessaire ; c'était toujours celle qui amena Jésus, et les récits de ce livre nous représentent Jésus comme ayant la coutume de se rendre assez régulièrement aux fêtes. On comprend que cet article gênait les lecteurs ; mais on ne voit pas pourquoi on l'aurait ajouté, s'il n'était pas authentique. La principale raison qu'on sait alléguer contre la Pâque, c'est qu'alors il y en aurait une de plus, et l'on a pourtant souverainement décidé que Jésus n'a pu vivre et voyager aussi longtemps. Par ce motif, on se rabat ici sur la fête de Purim (les Saturnales des Juifs), célébrée en Février ou Mars.

Rien de certain sur l'emplacement et sur la construction du bassin de *Béthesda*. Le lieu qu'on nomme ainsi de nos jours ne porte plus de traces des anciens portiques et il n'y a plus d'eau. La porte du bétail a été probablement au nord-est, dans le voisinage du temple.

Quant au phénomène physique qui se produisait dans le bassin (ébullition locale intermittente de la source), il paraît qu'anciennement déjà l'explication que l'auteur en donne a soulevé des doutes. Il y a des manuscrits et autres témoins anciens qui omettent soit les derniers mots du v. 3 (*qui attendaient*, etc.), soit tout le v. 4, soit toutes ces parties du texte. Des critiques modernes, en grand nombre, ont jugé que ces témoignages étaient assez décisifs pour condamner les quatre lignes en question comme étrangères à la rédaction primitive. On suppose alors qu'il y a là une légende judaïque ou chrétienne qui aurait fini par trouver place dans le récit pour expliquer ce que dit le malade au v. 7, et qui, à tout prendre, serait indigne de l'apôtre.

A première vue, cette manière de voir est assez plausible. Comme les Juifs et les chrétiens ne marchandaient nulle part l'intervention des anges dans les affaires de ce monde, on ne voit pas pourquoi elle aurait été effacée ici, si l'auteur en avait réellement parlé dans sa narration. Cependant il y a aussi des arguments à faire valoir dans le sens opposé. La question n'est pas de savoir s'il y a moyen de donner une explication naturelle du phénomène, ou si Jean a pu partager une opinion populaire; il faut voir si l'ensemble de son texte demande que les phrases suspectes y soient comprises, ou si l'on peut les omettre sans déranger le reste. Or, on voit plus loin que l'auteur parle de l'agitation de l'eau comme d'une chose connue de ses lecteurs; il met dans la bouche du malade des paroles qui supposent que le lecteur sait déjà de quelle condition tout exceptionnelle dépendait la guérison. Nous demanderons donc si l'auteur, qui ailleurs explique à ses lecteurs des détails que tous les Juifs, et surtout ceux de Jérusalem, pouvaient savoir, et cela par la simple raison qu'il n'écrivait pas pour les Juifs, si l'auteur, disons-nous, a pu supposer que des étrangers connaîtraient la nature particulière de la source de Béthesda, si différente pourtant, par les phénomènes qu'elle présentait, de toutes les autres qui servaient alors à des bains hygiéniques? Évidemment non! Il a dû donner des explications préalables, et le v. 7 reste inintelligible si l'on efface le 4[e] et la moitié du 3[e]. Nous admettons donc que ce retranchement s'est fait après coup, comme celui, non moins remarquable, des v. 43 et 44 du 22[e] chapitre de Luc. Le phénomène en lui-même, tel que le passage suspect le décrit, n'a rien d'étrange; l'action de l'eau jaillissante peut parfaitement avoir été plus forte

dans l'espace restreint de l'embouchure. On nous a reproché de vouloir maintenir la leçon vulgaire, uniquement pour le plaisir d'attribuer à l'apôtre une superstition. Mais si les apôtres, d'après ce point de vue, font preuve de superstition en croyant à l'intervention des anges dans le monde physique, il faut biffer bien d'autres passages encore pour leur épargner ce reproche.

Quoi qu'il en soit, le fait est raconté dans un tout autre but. Il s'agit de caractériser l'action bienfaisante de Christ dans le monde, action sans doute essentiellement spirituelle, mais symbolisée par des guérisons du corps; et action permanente, non soumise à des conditions de temps et de circonstances extérieures, telles que seraient l'assistance de quelque autre force, naturelle ou surnaturelle, en dehors de lui, ou bien encore une règle légale qui eût pu le gêner. C'est par cette dernière considération que le récit continue, ou plutôt qu'il passe de la narration d'un fait à l'exposition des vérités absolues, de l'histoire à la théologie. Jésus a voulu guérir un homme malade de paralysie depuis un temps immémorial; voici la légalité traditionnelle qui se met en travers. Il n'est pas difficile de saisir le sens profond du récit qui nous est offert.

Le terme, dont l'auteur se sert pour motiver l'intervention de Jésus, a été traduit par le mot : *sachant*, et non : *ayant appris*. De fait, la première de ces expressions n'implique pas nécessairement l'idée du miracle, mais elle ne l'exclut pas non plus, et nous croyons devoir la maintenir précisément par cette raison. Il ne s'agit pas seulement de compassion et de miséricorde, mais de la manifestation d'une puissance supérieure.

9 Or, c'était un jour de sabbat. Les Juifs dirent donc à celui qui venait d'être guéri : C'est le sabbat ! Tu ne dois pas emporter ce grabat. Il leur répondit : Celui qui m'a rendu la santé m'a dit : Prends ton grabat et va ! Il lui demandèrent donc : Quel est cet homme qui t'a dit : prends ton grabat et va? Or, le malade guéri ne savait pas qui c'était; car Jésus s'était retiré, parce qu'il y avait foule en cet endroit. 14 Après cela, Jésus le rencontra dans l'enceinte du temple et lui dit : Te voilà guéri : ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire! Alors cet homme s'en alla dire aux Juifs que c'était Jésus qui lui avait rendu la santé. Et c'est pour cela que les Juifs persécutaient Jésus, parce qu'il faisait cela un jour de sabbat.

V, 9-16. D'après ce récit, il faut supposer que le premier entretien de Jésus et du malade, ainsi que la guérison elle-même, avaient passé inaperçus au milieu de la foule qui encombrait le lieu. Les *Juifs*, c'est-à-dire les opposants, ne connaissent donc d'abord que le fait d'une prétendue profanation du sabbat; ils ne s'arrêtent pas à celui d'une guérison miraculeuse, qu'ils paraissent avoir ignoré. Peut-être sommes-nous autorisés à trouver cette circonstance très-significative, même d'après l'intention du narrateur. L'action de la force divine n'est ni remarquée ni appréciée : ce qui préoccupe les Juifs, c'est leur étroit point de vue légal.

On remarquera, du reste, que la guérison physique est mise par Jésus dans une relation intime avec la guérison morale. La santé recouvrée, c'est le pardon obtenu; la rechute ferait perdre les deux bienfaits à la fois.

D'un autre côté, le malade est guéri par un inconnu, il n'apprend que plus tard à qui il doit la santé. Le bienfait est donc tout gratuit, accordé sans condition préalable, mais à une condition ultérieure et désormais obligatoire. Les Juifs apprennent à leur tour qu'ils ont affaire à quelqu'un qui prend rang, non seulement au-dessus de l'individu réprimandé par eux, puisque celui-ci lui obéit sans se préoccuper de la règle religieuse, mais encore au-dessus de la *loi*. Cela amène immédiatement, et dès cette *première* rencontre, un conflit mortel. Notre évangile, quoi qu'on dise, ne parle pas d'une mésintelligence, d'abord moins accusée et toujours croissante. Dès l'abord, c'est une lutte de principes, une lutte à outrance. Le sabbat, c'est la loi. Jésus, du premier coup, se met en contradiction avec la loi : c'est dans la nature de son but et de sa position. Cela a été annoncé dès la première page (chap. I, 17), et le livre tout entier ne peint pas un développement graduel ou accidentel de tendances contradictoires, mais déclare l'antithèse radicale entre la grâce et la légalité. Aussi bien les verbes mis à l'imparfait, à la fin de ce morceau (v. 16), ne veulent-ils pas parler d'un événement particulier arrivé ce jour-là, mais d'un rapport permanent.

[17] Cependant Jésus prit la parole et dit : Mon père est à l'œuvre jusqu'à ce jour, et moi aussi je suis à l'œuvre. C'est pour cela que les Juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, parce que non seulement il profanait le sabbat, mais qu'il appelait aussi Dieu son père, se faisant ainsi l'égal de Dieu.

V, 17, 18. Le sabbat était regardé comme une institution d'autant plus sacrée que la théologie la faisait remonter bien au delà de la loi, et même de la circoncision. Elle était rattachée à la création elle-même. Donc si Jésus a déjà choqué l'orthodoxie en permettant le travail au jour du sabbat, il le faisait bien plus encore en déclarant que l'idée d'un repos de Dieu est un pur anthropomorphisme. Que Jésus ait voulu parler ici de l'œuvre rédemptrice de Dieu dans le sein du peuple d'Israël de tous les temps, ou qu'il ait eu en vue l'action permanente de la providence conservatrice et du gouvernement du monde physique (ce que nous croyons être la pensée du texte), sa déclaration heurtait les conceptions de l'école, pour laquelle les institutions légales primaient tout, dans la sphère des idées religieuses. Rien ne prouve mieux que, d'après ce texte, et en général d'après tout l'évangile *johannique*, Jésus se place au-dessus de la loi (comp. chap. I, 17), que la nécessité dans laquelle on se trouve, pour établir la thèse contraire, d'alléguer des passages de *S. Paul* (Rom. XV, 8. Gal. IV, 4) qui ne sont dans aucun rapport avec cette question spéciale. Nous verrons tout à l'heure qu'à certains égards, d'après notre texte même, l'œuvre du Père et l'œuvre du Fils ne sont pas absolument identiques.

Ajoutons ici que quand Jésus, dans les autres évangiles, se défend d'avoir violé le sabbat, il choisit ses arguments dans les besoins de la vie journalière (Luc XIII, 15; XIV, 5. Matth. XII, 11, etc.), ou bien il a recours à d'autres démonstrations étrangères à la théologie (Marc II, 25). Ici, il en appelle à des principes d'un ordre supérieur.

Mais il y a plus. En admettant même sa première thèse relative à l'activité permanente de *Dieu*, qui ne devait pas être soumise à des règles de temps, on pouvait demander ce que cela prouvait à l'égard des libertés qu'il prenait lui-même. A cela il répond par ce seul mot : mon père. La question de savoir si ce terme doit être pris dans un sens exclusif et métaphysique ou dans un sens moral et général, est assez oiseuse, parce que d'après notre auteur la qualité de fils de Dieu, dans le sens évangélique et mystique (chap. I, 12), n'existe chez les hommes que par l'action de Christ, fils de Dieu par excellence. En tout cas l'interprétation mise dans la bouche des Juifs, et qui de leur part est une accusation, n'est point repoussée par Jésus, qui l'accepte implicitement et la développe. A vrai dire, l'égalité du Père et du Fils n'est pas affirmée,

dans le sens matériel du mot, mais elle résulte du morceau suivant, à l'égard de plusieurs points d'une haute importance.

Les quelques lignes du texte que nous venons de mettre sous les yeux de nos lecteurs nous suggèrent encore les observations suivantes :

1° Elles ne relatent pas un fait isolé et accidentel, pas plus que le v. 16. Il serait simplement absurde de supposer que l'auteur a voulu raconter que les Juifs, ce jour-là, poursuiv*aient* Jésus dans les rues, et cherch*aient* ainsi à le tuer, en lui jetant des pierres ou autrement, pendant que lui continu*ait* toujours à parler et à prêcher. Quelle idée se fait-on d'une foule qui *cherche* à tuer un homme, sans y parvenir, bien que cet homme ne se défende pas? Avec ces versets, nous sommes évidemment sortis de la sphère de la narration historique : nous sommes en présence des principes qu'il s'agit de formuler théoriquement, dans les discours, et dont les effets sont caractérisés par des phrases de résumé. Aussi n'est-il plus question des personnes qui ont été introduites d'abord. Si Jésus *prend la parole*, c'est pour instruire les chrétiens, lecteurs de l'évangile. Il n'a pas à *répondre* au v. 17 ou 19, puisque au v. 16 et 18 on ne lui pose pas de question. Son discours, c'est l'Évangile qui s'affirme, en face du judaïsme qui nie, résiste et accuse.

2° La guérison du paralytique a servi de cadre pour introduire la vérité absolue et générale. Le miracle accidentel, physique, est devenu le symbole d'un miracle plus grand, d'un miracle spirituel et permanent. L'œuvre salutaire et vivifiante de Christ, qui va être décrite, est à la guérison qui vient de l'être, ce que celle-ci était à l'opération de l'ange qui agitait l'eau du bassin, quelque chose de plus grand et de plus admirable (v. 20).

3° Dès ce moment, nous entrevoyons que le *premier* discours adressé au monde judaïque, doit affirmer essentiellement que Christ, le Verbe incarné, est chargé par le Père d'une mission indépendante de la Loi et supérieure à elle, et que du résultat de cette mission dépendra le sort des hommes, sans qu'il soit besoin de la loi pour y coopérer.

19 Jésus prit donc la parole et leur dit : En vérité, je vous le dis et déclare, le Fils ne peut rien faire de lui-même, et à moins qu'il ne le voie faire au Père ; car ce que celui-ci fait, le Fils le fait également. Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait

lui-même, et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci, afin que vous soyez dans l'admiration. Car de même que le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, de même le Fils donne la vie à qui il veut. Car le Père même ne juge personne, mais il a remis tout le jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils, comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore point le Fils, n'honore point le Père qui l'a envoyé. [24] En vérité, je vous le dis et déclare, celui qui écoute ma parole, et qui croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle, et ne subira pas le jugement, mais il est passé de la mort à la vie. En vérité, je vous le dis et déclare, il vient un moment, et il est même déjà venu, où les morts écouteront la voix du Fils de Dieu, et où ceux qui l'auront écouté vivront. Car de même que le Père a la vie en lui-même, de même il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même; et il lui a donné le pouvoir de faire un jugement, par cela même qu'il est fils d'homme. [28] Ne vous étonnez pas de ceci: car il vient un moment où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix et en sortiront; ceux qui auront fait le bien, pour ressusciter à la vie, et ceux qui auront fait le mal, pour ressusciter au jugement. Moi je ne puis rien faire de moi-même: je juge selon que j'entends, et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma propre volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.

V, 19-30. Cette partie principale du chapitre n'a pas pour but, comme on le pense communément, d'établir la dignité absolue du Fils, mais de revendiquer sa *mission*, laquelle est sans doute telle qu'elle révèle en même temps ses rapports avec le Père. Cette mission est ici caractérisée à différents points de vue.

Ainsi d'abord l'œuvre du Fils, dont l'objet va être indiqué plus loin, n'est pas seulement analogue à celle du Père, elle est une conséquence, un effet, une application de celle-ci. Tout à l'heure il avait été parlé des deux personnes et de leur action d'une manière abstraite, maintenant il est question de leur relation intime : l'égalité de l'œuvre est la conséquence du rapport filial. Il y a dans cette relation une nécessité intrinsèque, métaphysique : le Fils ne *peut* agir que selon la volonté du Père ; il serait contraire à sa nature d'agir autrement. Or, tout le monde conviendra que le simple mortel peut toujours abuser de sa liberté et agir autrement que Dieu ne le veut. Le Fils ne peut rien faire *de lui-même* : ceci est dit au point de vue humain, qui aime à distinguer les personnes et les actes ; au point de vue théologique, l'action du Verbe n'est pas autre que celle de Dieu, et il

n'y a pas de raison de les séparer. Le Fils fait ce qu'il *voit* faire à Dieu : expression figurée et empruntée à l'expérience du foyer domestique, qui ne doit pas marquer ici une pure imitation, mais indiquer la connaissance immédiate et adéquate de la volonté divine, connaissance inséparable d'une action correspondante. Voilà donc le point de départ des développements suivants : unité d'action basée sur l'unité d'intention.

La suite du texte (v. 20) signale une seconde cause du même fait ou plutôt présente celui-ci sous un autre point de vue. Le Père *aime* le Fils (comp. chap. III, 35) et en lui le monde (chap. III, 16); donc il lui donne charge de faire ce qu'il fait lui-même. La chose que le Fils doit faire sera nommée tout à l'heure; pour le moment, la charge ou la mission est désignée par une nouvelle formule. Auparavant il était dit : Le Fils fait ce qu'il *voit* faire au Père, il ne peut rien faire de lui-même (précisément parce qu'il est le Fils); l'œuvre du Fils était considérée au point de vue de la dépendance. Ici il est dit : le Père *montre* son œuvre au Fils, il veut que le Fils agisse comme lui (précisément parce qu'il est le Père), et l'œuvre est considérée au point de vue de la liberté.

Mais en même temps notre texte parle d'une espèce de supériorité de l'œuvre du Fils. On pourrait croire que l'auteur a voulu dire simplement que la sphère d'action du Sauveur s'étendra *de plus en plus* (chap. XII, 32), que l'avenir lui réserve des triomphes beaucoup plus grands que ceux du début, ou bien, plus spécialement, que son action sur l'humanité, qu'il exerce de concert avec le Père, sera plus éclatante lors de la consommation du siècle, au jugement dernier. Mais il nous semble que le texte, en parlant d'œuvres *plus grandes*, les oppose à toutes celles que le Père fait. Nous sommes ainsi amené à voir là une comparaison entre la création physique et la régénération spirituelle. Les miracles moraux sont plus admirables que les miracles opérés sur la matière. Le Christ a participé à la première création (chap. I, 3); la seconde lui est réservée comme sa mission spéciale.

Après ces thèses préliminaires, le texte arrive à déterminer l'objet de l'œuvre du Fils. Elle se résume dans les deux notions de *ressusciter* et de *juger*.

Il y a deux espèces de *résurrection*, la résurrection physique après la mort physique, et la résurrection spirituelle après la mort

spirituelle. La première n'est mentionnée qu'en passant (v. 21), comme un fait dogmatique suffisamment connu. Elle est attribuée au Père ; mais il est insinué (v. 20) que la seconde est chose incomparablement plus grande et plus admirable, et celle-ci est l'œuvre dont le Fils est chargé. Ce n'est pas une œuvre de nécessité, dans ce sens que tous les hommes y participeraient, ni dans cet autre, que certains rapports historiques ou légaux (par ex. la nationalité israélite, la circoncision, etc.) l'amèneraient comme conséquence naturelle : c'est une œuvre de liberté, qui s'accomplit individuellement, d'après des causes qu'aucune règle saisissable par l'entendement ne contrôle. Le Fils ressuscite *qui il veut*; il détermine librement les conditions de la participation à la vie (chap. III, 19, 36), lesquelles sont l'un des éléments fondamentaux du nouvel ordre de choses; c'est au fond de l'âme que se produit le fait salutaire; chacun en fera l'expérience en lui-même; nul ne sait rien de l'autre. (Il ne sera pas nécessaire, d'après cela, de voir dans la formule soulignée une assertion de la théorie de la prédestination).

La seconde notion est celle du *jugement* (v. 22). Pour bien comprendre ce qui est dit à cet égard, il faut se rappeler que le mot grec correspondant exprime à lui seul trois idées que nous avons l'habitude de distinguer : jugement, séparation (triage) et condamnation. Dans le morceau que nous avons sous les yeux, et en général dans tout ce livre, ces trois idées se substituent tour à tour l'une à l'autre, et se combinent de manière à dérouter le lecteur superficiel. D'après cela, notre texte dit en substance ce qui suit :

La *mission* confiée au Fils, de ressusciter les morts, dans le sens indiqué, implique le fait que la notion d'un *jugement*, tel que le vulgaire le conçoit, c'est-à-dire d'un acte solennel à la fin des temps, n'exprime pas la vraie idée du rapport final, tel qu'il s'établit pour chacun : le *Père ne juge pas* (v. 22); il remet au Fils le jugement, c'est-à-dire la mission de *séparer* les hommes (v. 27), d'après le rapport dans lequel ils se placent vis-à-vis de lui (chap. III, 19). Ceux qui croient, reconnaissent, écoutent et honorent Christ (tous ces verbes expriment la même idée), qui par conséquent acceptent de lui la lumière et deviennent par lui enfants de Dieu (v. 23, 24; chap. I, 12 suiv.), *ne subissent pas de jugement*, c'est-à-dire n'ont pas à le craindre, n'ont point en perspective un arrêt de condamnation, lequel, autrement, ne

ferait pas défaut aux pécheurs. Au contraire, ils *sont passés* de la mort (actuelle, morale) à la vie (réelle, impérissable). On voit par tout cela que la résurrection, dont le Fils est l'auteur, n'est pas un fait à venir, mais qu'elle se réalise dans la vie présente, bien entendu, quand les conditions en sont remplies, et la *vie*, dans ce cas, est une, dès à présent et à toute éternité, sans que la mort physique y change rien, si ce n'est quant aux formes extérieures de l'existence (chap. XI, 25 suiv. 1 Jean III, 14 suiv.). Enfin il est dit encore que croire au Père qui envoie le Fils, et croire au Fils, c'est une seule et même chose (chap. III, 33).

Il résulte de tout ceci, que les *morts* dont il est question v. 25, sont les pécheurs, les hommes considérés dans leur état naturel de mort spirituelle (et pas du tout les cadavres enterrés, ou les quelques individus miraculeusement ressuscités, comme Lazare et d'autres). Il *vient* un moment pour chacun de ces morts, où il entendra la voix du Fils de Dieu; et ce moment est même *déjà* venu, parce que le Verbe a commencé dans le monde son œuvre régénératrice.

La cause prochaine de cette résurrection est analogue à celle qui produit la vie physique. Dans la sphère naturelle, la vie se manifeste par l'action directe du créateur, qui a le principe de toute vie *en lui-même* (v. 26), et qui le communique à ce qui n'est pas lui. Dans la sphère spirituelle, la vivification des morts s'opère par les forces vitales qui émanent du Verbe, et qui pénètrent tous ceux qui sont en communion avec lui; lui aussi a la vie *en lui-même*, essentiellement. Seulement il ne faut pas séparer les deux auteurs ou foyers de la vie, de manière à assigner à Christ une sphère d'action complétement indépendante (v. 19). C'est pour prévenir cette erreur, que l'auteur écrit que le Père a *donné* au Fils d'avoir la vie en lui-même pour la communiquer hors de lui. Il s'agit donc, non d'un dualisme dans le gouvernement du monde, mais d'une mission spéciale et historique, d'une délégation pour un but particulier, lequel n'est qu'une partie du grand ensemble des œuvres de Dieu. Le Père est toujours la première source, le principe suprême de toute vie, quelle qu'elle soit. Or, la mission spéciale dont nous parlons est caractérisée ici sous le double point de vue de son objet, qui est de communiquer la vie à ce qui ne l'avait pas, et de son résultat, qui es d'opérer une *séparation* (v. 27) entre les hommes. Car c'est bien là le véritable sens de ce mot de *jugement*, que nous avons con-

servé à dessein pour ne pas anticiper sur le commentaire, et qui signifie ici que les hommes se mettent dans des rapports très-différents avec le Fils révélateur et dispensateur de la vie, en ce que les uns l'acceptent, tandis que les autres la repoussent.

Cette séparation des hommes, ce triage, est donc un effet de la manifestation du Fils de Dieu. Or, cette manifestation s'est faite en tant que le Verbe est devenu chair ; car ce n'est que par là que le monde l'a connu et a pu être mis en demeure de se prononcer à son égard. Le jugement se fait donc *par cela même* (v. 27) que le Verbe a été fait *fils d'homme*. On remarquera que c'est la seule fois dans tout l'évangile (et dans tout le Nouveau Testament) que ce terme de *fils d'homme*, appliqué à Christ, n'a point l'article. C'est qu'il ne désigne pas ici son individualité tout exceptionnelle, mais une qualité qu'il partage avec nous autres. (D'autres traduisent : Dieu a dû *déléguer* le jugement au Fils, parce que celui-ci, en sa qualité d'homme, n'aurait pu l'exercer par lui-même.)

Dans les v. 28 et 29 le sens est moins clair. On pourrait, à la rigueur, n'y voir que la simple reproduction des pensées précédemment exprimées, avec cette différence que le triage en question serait dépeint sous des formes empruntées aux conceptions populaires, relatives à la résurrection des morts en général et du jugement dernier. Dans ce cas, faire le mal et le bien, seraient simplement synonymes de croire et ne pas croire (chap. III, 20, 21). Nous préférons cependant une autre explication. Jésus parle réellement de la résurrection générale et du jugement dernier, non pas pour l'enseigner, comme une vérité toute nouvelle, mais pour s'en prévaloir comme d'une vérité familière à ses auditeurs, afin de leur faire accepter celle qu'il révélait en ce moment. Dans cette supposition, on aura encore le choix entre deux combinaisons logiques. L'auteur a pu vouloir lui faire dire : Ne vous étonnez pas de ce que je viens de dire au sujet de la résurrection spirituelle ; il viendra un moment où je ressusciterai tous les morts pour le jugement dernier, *ce qui est bien plus*. Mais sa pensée pourrait aussi avoir été de dire : Vous admettez bien que le Christ ressuscitera un jour les morts pour le jugement dernier, et c'est là, à vos yeux, la chose la plus grande et la plus étonnante ; ne vous étonnez donc pas si je parle d'une résurrection préalable, d'un jugement (triage) préparatoire, ou plutôt de l'établissement d'un ordre de faits dont l'autre ne sera que la consé-

quence ou l'application définitive. Nous préférons cette dernière interprétation, parce que, dans tout cet évangile, l'accent est mis exclusivement sur la première résurrection, au point que la seconde n'a plus d'importance théologique.

Le dernier verset (30) reproduit la substance du premier (19) et le discours s'arrondit ainsi même extérieurement. Jésus déclare encore une fois qu'il ne parle et n'agit que comme l'organe de Dieu. Il s'ensuit que son *jugement* (c'est-à-dire l'ensemble des effets produits par sa manifestation) est *juste*, conforme à la nature intime des choses et la volonté de Dieu, qui est la justice et la vérité même.

31 Si c'est moi qui me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est point valable... Il y en a un autre qui me rend témoignage, et je sais que le témoignage qu'il me rend est valable. Vous avez envoyé vers Jean et il a rendu témoignage à la vérité : cependant moi, je n'accepte pas le témoignage qui me vient de la part d'un homme, mais j'en parle afin que vous soyez sauvés. Il était, lui, un flambeau ardent et brillant; mais vous, vous vous plaisiez à
vous égayer un moment à sa lumière. 36 Moi, j'ai un témoignage qui
vaut mieux que celui de Jean ; car les œuvres que le Père m'a chargé d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais, attestent que c'est le Père qui m'a donné ma mission. Et le Père qui m'a envoyé m'a rendu témoignage lui-même : vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, et vous n'avez point sa parole demeurant en vous, puisque vous ne croyez pas à celui auquel il a donné mission; vous étudiez les écritures, parce que vous pensez y trouver la vie éternelle, et ce sont elles qui me rendent témoignage, et pourtant
vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie! 41 Je n'accepte
pas la gloire qui vient des hommes; mais je vous connais pour n'avoir pas en vous l'amour de Dieu. Moi, je suis venu au nom de mon Père, et vous ne m'acceptez pas ; si un autre venait en son propre nom, vous l'accepteriez. Comment pouvez-vous croire, vous qui acceptez la gloire les uns de la part des autres, et qui ne
recherchez pas la gloire qui vient de celui qui seul est Dieu? 45 Ne
pensez pas que ce soit moi qui vous accuserai devant le Père : celui qui vous accuse, c'est ce Moïse en qui vous avez mis votre espérance. Car si vous en croyiez Moïse, vous croiriez aussi en moi : car c'est de moi qu'il a écrit. Mais si vous n'en croyez pas à ses écrits, comment croiriez-vous à mes paroles ?

V, 31-47. Dans la première partie du discours, il avait été question de la mission du Fils de Dieu d'une manière simplement

affirmative, à l'effet d'en signaler l'objet et l'origine. Dans cette seconde partie sont développées les preuves de cette mission, ou, comme le texte s'exprime, les *témoignages* que Jésus peut invoquer pour se faire reconnaître comme l'envoyé de Dieu. De ces témoignages, les uns ont une valeur absolue, les autres une valeur relative, et c'est à ce point de vue qu'ils sont énumérés et classés.

A vrai dire, la seule affirmation du Fils devrait suffire (chap. VIII, 14), car par sa bouche la vérité se pose d'une manière absolue et immédiate. Mais le monde ne l'admet pas ainsi: il exige des preuves. C'est à ce point de vue que Jésus fait ici une espèce de concession (v. 31), en disant: «Pour le monde, mon témoignage, dans ma propre cause, ne sera pas recevable, valable (litt.: vrai); soit! c'est un axiome de jurisprudence humaine que je veux admettre. Vous en demandez un autre, vous l'aurez!» De quel autre témoignage veut-il parler? Ce qui suit immédiatement (v. 33) pourrait nous faire croire qu'il a en vue le témoignage du Baptiste, mais plus loin (v. 34 et 36) il se prononce, d'abord négativement, ensuite affirmativement, de manière à mettre bien au-dessus du témoignage du précurseur, celui qui lui est rendu par le Père directement. Ce témoignage-là, et celui-là seul, est le vrai (v. 32), c'est-à-dire irrécusable.

Mais avant de développer cette pensée, il parle incidemment (v. 33 à 35) d'un autre témoignage, auquel lui, Jésus, n'accorde pas une valeur absolue, ou qu'il dédaigne d'invoquer, mais qu'il peut bien rappeler aux Juifs, puisqu'ils l'ont autrefois recherché et provoqué eux-mêmes (chap. I, 19 suiv.). Il s'agit de Jean-Baptiste, des questions qui lui furent adressées, en quelque sorte officiellement, des déclarations qu'il fit au sujet de Jésus. Celui-ci, à son tour, déclare ne point *accepter* le témoignage d'un homme, c'est-à-dire ne point y attacher une valeur absolue, de manière à en faire dépendre son autorité, laquelle n'a pas besoin de pareils étais. Aussi bien ne le cite-t-il que dans l'intérêt des Juifs mêmes, qui peut-être se laisseront gagner par des preuves de ce genre, la foi ne se produisant pas chez eux par suite d'une opération plus immédiate de l'esprit de Dieu. Malheureusement l'espoir de les voir profiter d'un pareil témoignage n'est pas bien grand non plus. Déjà les pèlerinages sur les bords du Jourdain, pour voir et entendre le prophète du désert, n'étaient pas inspirés par un sincère besoin religieux: ç'avait été plutôt une satisfaction

donnée à la curiosité. L'image du flambeau est appliquée ailleurs à Élie (Sir. 48, 1); ici il s'agit d'un second Élie : mais ce flambeau, au lieu d'éclairer le peuple sur ses véritables intérêts, n'avait servi qu'à l'amusement d'une foule avide de nouveauté. Sera-t-elle mieux disposée quand des témoignages plus puissants, mais extérieurement moins éclatants, se produiront dans le même but?

L'autre témoignage, auquel Jésus revient après la parenthèse, est donc celui du Père. Il se donne ou se manifeste de deux manières, dans le présent (v. 36) et dans le passé (v. 37). Il s'agit là des *œuvres*, et de l'*Écriture*. En en appelant à ses œuvres, Jésus n'a pas entendu parler de préférence de ses miracles matériels, auxquels il n'accorde ailleurs qu'une importance secondaire (chap. IV, 48; X, 34, etc.); il a en vue l'ensemble de sa mission salutaire (chap. XVII, 4), et surtout cette dispensation de la vie spirituelle, dont il a été question dans ce discours même. Quant au témoignage de l'Écriture, il ne l'indique qu'obscurément au v. 37, mais il y revient très-explicitement plus bas. Pour le moment, il interrompt son exposition pour déplorer tout de suite (v. 37 et 38) que ces témoignages aient produit si peu ou point d'effet. Pourtant Dieu a parlé d'une manière intelligible, il s'est manifesté visiblement, non point certes pour les yeux du corps, chap. I, 18 [1], mais pour quiconque ne fermait pas volontairement ceux de l'esprit (chap. I, 14; IX, 40); malgré cela, par l'accueil que le monde fait au Fils, on voit quel cas il fait des révélations du Père. La véritable cause de cette indifférence, c'est l'absence d'un vrai amour pour Dieu (v. 42).

Revenant au témoignage de l'Écriture Jésus constate volontiers (v. 39), que le judaïsme se faisait un devoir de l'*étudier* [2]. En effet, toute sa science, théologie, jurisprudence, philosophie, était édifiée sur les textes. C'était fort bien, mais cette étude était mal dirigée, autrement elle aurait conduit à Christ ceux qui s'y appliquaient. En s'exprimant ainsi, le Seigneur pouvait avoir en vue certaines prédictions spéciales, comme l'exégèse apostolique les

[1] C'est à ce sens qu'il faut s'arrêter, d'après l'esprit de tout le discours. Mais le rédacteur n'aurait pas pu se prononcer ainsi, si, pour sa propre personne, il s'était placé au point de vue de l'histoire mosaïque.

[2] La traduction reçue: Sondez les écritures, à l'impératif, est philologiquement possible, mais la logique du discours n'y trouve pas son compte. Le verbe est à l'indicatif présent.



a signalées en si grand nombre; mais nous aimons à trouver dans ses paroles un sens plus profond: une étude de l'Écriture (de l'Ancien Testament, représenté ici par le nom de Moïse), d'après son esprit, conduirait positivement à une intelligence plus avancée et plus salutaire des desseins de la Providence, que ne la possédait un pharisaïsme à la foi aride et rebelle, par suite de son attachement à la lettre. C'est dans ce sens surtout que Jésus était autorisé à reprocher aux Juifs de méconnaître le témoignage de l'Écriture (Matth. V, 17 suiv.; XII, 7 suiv.; XV, 3 suiv., etc., etc.), et il ne faut pas perdre de vue la circonstance qui a provoqué ce discours (v. 16). Leur refus, à cet égard, constituera, pour ainsi dire, un chef d'accusation contre eux devant le juge céleste (v. 45). Ce terme n'est cependant qu'une figure ; car le jugement se fait de soi-même d'après la position que chacun prend à l'égard de Christ. Vous affectez, dit Jésus, de faire dépendre votre salut de Moïse, par la rigidité de votre légalisme (v. 45); mais Moïse (l'ancienne économie tout entière) a voulu tout autre chose: si vous ne savez comprendre cela, comment croiriez-vous (par l'intelligence et par la volonté) à mes paroles? (Luc XVI, 31.)

Les v. 41-44 forment une espèce de digression dans cette dernière partie de l'argumentation. Jésus s'explique sur le but véritable de ses instances, ou, si l'on veut, de sa polémique. Ne croyez pas, dit-il, qu'en vous parlant ainsi, en demandant à être reconnu par vous, je sois préoccupé de ma propre gloire, comme si votre adhésion me donnait un relief que je n'aurais pas autrement. C'est uniquement dans votre propre intérêt que je la sollicite (comp. v. 34). Si vous me rejetez, ce n'est pas du tout parce que ma légitimation est incomplète et que les preuves me manquent; car vous en acceptez d'autres qui n'ont, pour se faire valoir, que leurs assertions propres. Vous prisez les hommes d'après la considération dont ils jouissent dans le monde; vous attachez une valeur implicite à la gloire que les hommes se décernent mutuellement, et par cela même vous ne savez pas apprécier celle qui est donnée par Dieu. Tout cela tient malheureusement (v. 42) à une cause morale, à l'absence d'un élément indispensable pour la réalisation de l'effet salutaire que je veux produire (chap. III, 20, 21).

[1] Après cela, Jésus s'en alla de l'autre côté du lac de Galilée (de Tibériade); il était suivi d'une foule nombreuse, parce qu'on voyait

les miracles qu'il opérait sur les malades. Arrivé sur la hauteur, Jésus s'y assit avec ses disciples. C'était vers l'époque de la Pâque, de la fête des Juifs. Or, ayant levé les yeux, et ayant vu qu'une foule nombreuse venait à lui, Jésus dit à Philippe : Où achèterons-nous du pain pour que ces gens aient à manger? (Il disait cela pour el mettre à l'épreuve ; car pour lui, il savait bien ce qu'il allait faire.) Philippe lui répondit : Des pains pour deux cents deniers ne suffiraient pas pour que chacun pût avoir quelque peu de chose. [8] L'un des disciples, André, le frère de Simon Pierre, lui dit : Il y a ici un jeune garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons frits; mais qu'est-ce que cela pour tant de monde? Alors Jésus dit : Faites asseoir ces gens. Or, il y avait beaucoup de gazon en cet endroit. Les gens s'assirent donc au nombre d'environ cinq mille. Et Jésus prit les pains, et après avoir fait la prière d'action de grâces, il les distribua aux gens assis par terre, de même aussi du poisson autant qu'ils en désiraient. [12] Et quand ils furent repus, il dit à ses disciples : Ramassez ce qui a été laissé de morceaux, pour que rien ne se perde. Ils les ramassèrent donc, et remplirent douze paniers avec les morceaux laissés par ceux qui avaient mangé des cinq pains d'orge. Cependant les gens, ayant vu le miracle qu'il avait fait, disaient : Celui-ci est bien certainement le prophète qui doit venir au monde. Sur cela, Jésus, sachant qu'ils viendraient l'enlever pour le proclamer roi, se retira seul dans les montagnes.

VI, 1-15. Le fond du récit, le miracle de la multiplication des pains, est le même que celui que nous avons trouvé dans l'histoire évangélique des Synoptiques (sect. 42). Nous pouvons donc ici nous borner à signaler quelques différences dans les détails, et à éclaircir quelques points spéciaux, particuliers à notre texte.

Les différences portent : 1° sur les motifs de l'affluence du peuple. L'auteur paraît vouloir insinuer qu'il s'agissait là d'une grande caravane de pèlerins qui allaient se rendre à Jérusalem pour la fête de Pâques. Cependant cela n'est pas dit explicitement ; 2° sur ce qui amena le miracle, lequel, d'après les Synoptiques, est en quelque sorte provoqué par les disciples qui parlent de la nécessité de congédier la foule pour ne pas l'exposer à des privations trop dures ; tandis qu'ici c'est Jésus qui se propose de faire le miracle, même avant l'arrivée de la foule ; 3° sur les paroles échangées avec les disciples. Ce ne sont là que des détails accessoires ; tout ce qui tient au fait matériel est identique dans les quatre (ou six) récits. Les termes mêmes ne changent guère.

Il sera plus intéressant de relever d'autres éléments qui appartiennent en propre à notre auteur. D'abord ce morceau ne se rattache pas bien à ce qui précède. La scène du chap. V se passe à Jérusalem. *Après cela,* Jésus *passe* le lac de Tibériade. Mais on ne passe le lac de Tibériade qu'autant qu'on a été auparavant en Galilée. Il y a donc ici, non pas sans doute une erreur géographique, mais une lacune dans l'histoire. Puis il est dit que la foule *suivait* Jésus, parce quelle *voyait* ses miracles. Quelle foule ? et quels miracles ? L'auteur entend-il parler des gens de Jérusalem et du miracle de Béthesda ? ou ne faudra-t-il pas plutôt songer à des scènes galiléennes, dont les autres évangiles racontent un si grand nombre ? Tout cela nous fait voir que nous n'avons pas ici de narration strictement chronologique, comme on se l'imagine très-gratuitement.

On remarquera ensuite ce que l'auteur dit du motif de la question adressée à Philippe. Jésus voulait mettre ce disciple à l'*épreuve*. Sa réponse fait voir (comme *toutes* les réponses dans ce livre) qu'il n'avait pas pu saisir le sens et la portée de la question, que ç'ait été simplement l'intention de faire un miracle matériel, ou que l'auteur ait déjà eu en vue l'interprétation spirituelle de ce miracle, l'alimentation mystique, dont il parlera plus tard. Philippe donne une réponse assez sotte, après tout. Car en supposant même qu'on eût eu les deux cents deniers, où trouver le pain dans cette solitude ? Il aurait dû comprendre que son Maître avait en vue tout autre chose.

Si la foule reconnaît dans l'auteur du miracle (qu'elle est supposée avoir pu observer et contrôler) *le prophète* qui devait venir, elle veut indubitablement parler du Messie, du Roi d'Israël promis. C'est ce que l'auteur dit lui-même. L'épithète de *prophète* se justifiait par des passages comme Ésaïe XI, 2 et Deut. XVIII, 15, qui étaient généralement appliqués au Messie. Notre texte nous explique d'ailleurs d'une manière très-directe et très-plausible en même temps, pourquoi Jésus, d'après les autres évangiles, cherchait à éviter le bruit qui se faisait à la suite de ses miracles, et enjoignait aux malades qu'il guérissait de s'abstenir de toute démonstration publique. Le quatrième évangile, en nous le représentant généralement comme affirmant de prime abord, et toujours et partout, sa dignité messianique, se place évidemment à un autre point de vue que celui de la simple narration : il y a là un élement théologique non méconnaissable.

[16] Le soir étant survenu, ses disciples descendirent vers le bord du lac, et s'étant embarqués, ils allaient pousser à l'autre rive, à Capharnaoum. Il faisait déjà sombre et Jésus n'était pas venu les rejoindre, et le lac était agité par un vent violent. Or, quand ils eurent fait un trajet de vingt-cinq à trente stades, ils aperçurent Jésus marchant sur le lac et s'approchant de la barque, et ils eurent peur. Mais il leur dit : C'est moi ! N'ayez pas peur. Ils voulurent alors le recevoir à bord, mais dans ce moment même la barque aborda au rivage où ils se proposaient d'aller.

VI, 16-21. Histoire évangélique, sect. 43. La seule différence réelle et en même temps irréductible entre les deux récits, concerne la circonstance finale. D'après Matthieu et Marc, le vent, qui avait été contraire, s'apaisa au moment où Jésus rejoignit le bateau et s'*embarqua* lui-même. D'après Jean, Jésus ne s'embarqua point, mais le bateau, retardé d'abord par les vents contraires, se trouva tout à coup arrivé à destination, dès que Jésus fut apparu aux disciples. Les vingt-cinq ou trente stades représentent à peu près les deux tiers de la plus grande largeur du lac.

Le présent récit est obscur en ceci, qu'on n'apprend pas pourquoi les disciples partent sans le maître. En général, toute cette partie de la narration se présente comme isolée du reste. Jésus a passé le lac, dirait-on, uniquement pour attirer là une foule dépourvue de moyens de subsistance, à l'effet de suppléer à ce besoin d'une manière miraculeuse. Il revient aussitôt après sur ses pas, pour donner à son acte un sens et une portée qui l'élèvera à la hauteur d'une vérité évangélique ; mais chemin faisant, il fait un miracle d'un autre genre, qui confond jusqu'à ses intimes et leur fait mesurer la distance qui les sépare de lui. En effet, sa présence soudaine, sa marche sur l'eau au milieu de ce vaste bassin, loin de tout rivage, par une profonde obscurité rendue plus effrayante encore par la violence du vent, ne pouvait que le leur faire apparaître comme un être étranger à la sphère dans laquelle vivent les mortels. Affranchi, pour sa personne, des conditions de la matière et de l'espace, et indépendant, à l'égard de son action sur les hommes, des conditions de la nature, il se place, pour la conception théologique comme pour l'imagination populaire, en dehors et au-dessus de l'humanité, et il n'est pas possible de dire qu'il se dépouillait de ses attributs divins pour s'abaisser au niveau des hommes (chap. I, 14, 52).

[22] Le lendemain la foule, qui était restée au delà du lac et qui savait qu'il n'y avait eu là qu'un seul bateau, et que Jésus ne s'était pas embarqué avec ses disciples, mais que ceux-ci étaient partis seuls — cependant d'autres bateaux étaient survenus de Tibériade dans le voisinage du lieu où ils avaient fait le repas à la suite de la prière du Seigneur — la foule donc, voyant que Jésus n'était plus là, non plus que ses disciples, monta elle-même dans les bateaux et vint à Capharnaoum en cherchant Jésus. [25] Et l'ayant trouvé de l'autre côté du lac, ils lui dirent: Rabbi, quand es-tu arrivé ici? Jésus leur répondit en disant: En vérité, je vous dis et déclare que vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé de ces pains et que vous avez été rassasiés. Tâchez de vous procurer non une nourriture qui périt, mais la nourriture qui subsiste en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera: car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau.

VI, 22-27. Les premières lignes de ce morceau, dont la construction est un peu embrouillée, surtout dans l'original, sont écrites pour établir que les Juifs, qui avaient été les témoins participants de la multiplication des pains, purent aussi, indirectement, constater le miracle du passage du lac, sans pouvoir cependant s'en rendre compte. Un seul bateau avait été là la veille; on avait vu, sur le soir, les disciples s'y embarquer sans Jésus. Celui-ci était donc resté de ce côté-ci du lac. Mais le lendemain il avait disparu. Qu'était-il devenu? On monte dans des bateaux qui venaient d'arriver de Tibériade, on se rend à Capharnaoum, on y trouve Jésus, et plein d'étonnement on lui demande, *quand* il était arrivé? Le chemin par terre, en faisant le tour du lac, était bien trop long pour que Jésus eût *déjà* pu être arrivé.

Dans sa réponse, Jésus ne s'arrête pas au fait qui a provoqué la question. Il comprend que les esprits ne sont pas dans une disposition favorable à ses enseignements; le *miracle* même (il s'agit avant tout du premier) n'a pas été pour eux ce qu'il aurait dû être, un *signe*, un mobile de la conversion et de la foi, un avis ou un guide pour les introduire dans un cercle d'idées salutaires. Dans la multiplication des pains ils n'avaient vu qu'une satisfaction sensuelle venue fort à propos; le passage du lac n'excitait que la curiosité la plus superficielle.

Et aussitôt il saisit le fait matériel du pain donné et mangé la veille, pour en faire le thème d'un enseignement qui roule, d'un bout à l'autre, sur l'idée mystique d'un aliment offert à l'âme par

le fils de Dieu, que Dieu a *marqué de son sceau*, c'est-à-dire auquel il a donné cette mission spéciale, en l'accréditant auprès du monde par des témoignages suffisants (chap. V, 32 suiv.). L'antithèse entre la nourriture matérielle et la nourriture spirituelle est absolument la même que dans la conversation avec la Samaritaine; par conséquent, la nourriture *qui périt*, est celle qui ne produit qu'un effet temporaire (chap. IV, 13) et ne le produit qu'une fois (1 Cor. VI, 13); celle qui subsiste *en* vie éternelle, c'est celle qui, à ces deux égards, est d'une efficacité permanente. L'effet qu'elle produit est, non pas la vie d'un jour, mais une vie désormais assurée (chap. IV, 14; V, 24). Il ne s'agit pas le moins du monde de *la* vie éternelle, considérée comme une existence d'outre-tombe.

28 Sur cela, ils lui dirent: Que devons-nous faire pour accomplir les œuvres de Dieu? Jésus leur répondit en disant: L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. Ils lui dirent alors: Quel signe fais-tu donc, toi, pour que nous le voyions et que nous te croyions? Qu'opères-tu? Nos pères, au désert, ont mangé la manne, comme il est écrit: Il leur donna du pain venu du ciel.

VI, 28-31. Bien que la liaison des idées et le sens des diverses réparties que nous lisons ici, ne soient pas difficiles à établir, la traduction efface pourtant un élément essentiel pour l'intelligence de l'une et de l'autre, et ne suffit pas à elle seule pour les mettre en relief. C'est qu'en grec un seul et même mot sert à l'auteur là où nous avons dû mettre successivement les termes: *procurer*, *accomplir*, *œuvres*, *opérer*. Les transitions, et les méprises au moyen desquelles elles sont amenées, s'expliquent naturellement mieux par l'uniformité de l'expression.

Jésus leur parlait d'une nourriture meilleure qu'il aurait à leur donner. Ils acceptent cette communication et demandent ce qu'ils ont à faire pour l'obtenir, pour s'en rendre dignes. Les *œuvres de Dieu*, c'est ce que Dieu veut qu'on fasse pour lui plaire. Ils sont tout disposés à s'imposer n'importe quelles pratiques ascétiques, du genre de celles qu'ils observaient en si grand nombre, pour se procurer cette précieuse nourriture. Leur erreur est non-seulement qu'ils songent à des conditions purement matérielles pour recevoir le bienfait, mais que celui-ci lui-même ne leur apparaît en aucune façon dans sa véritable nature. Ce sera toujours quelque chose à

manger. Jésus nomme, en un seul mot, et le bienfait et la condition. C'est la foi en sa personne. Car cette foi est d'abord la condition du salut, ensuite elle est l'élément essentiel de la nouvelle vie, puisque cette vie existe de fait du moment que la foi a pris naissance. Si l'on peut dire que la foi *donne* la vie, on peut dire aussi que la foi *est* la vie. La cause et l'effet existent à la fois parallèlement et successivement.

Ils reviennent à la charge : Nous devons croire en toi ! Fort bien, tu promets de nous donner une meilleure nourriture, une nourriture céleste : nous ne demandons pas mieux. Donne-la nous et nous croirons ! La foi viendra après le fait. Le prophète Moïse a donné la manne à nos pères, eh bien, toi, que donneras-tu ? que nous prouveras-tu ? Le passage cité est emprunté au Psaume LXXVIII, 24.

32 Alors Jésus leur dit : En vérité, je vous le dis et déclare : ce
n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais c'est mon
père qui vous donne le véritable pain du ciel. Car le pain de Dieu,
c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. Sur
cela, ils lui dirent : Seigneur, donne-nous toujours de ce pain-là !
35 Jésus leur dit : C'est moi qui suis le pain de la vie : celui qui
vient à moi n'aura plus faim, et celui qui croit en moi n'aura plus
jamais soif. Mais je vous l'ai dit : vous m'avez bien vu, mais vous
ne croyez point. Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et
celui qui vient à moi, je ne le repousserai point. Car je suis
descendu du ciel pour faire, non pas ma volonté à moi, mais la
volonté de celui qui m'a envoyé. 39 Or, la volonté de celui qui m'a
envoyé est que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais
que je le ressuscite au dernier jour ; car la volonté de mon père est
que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle et que
je le ressuscite au dernier jour.

VI, 32-40. Nous arrivons ici à l'exposition de la thèse théologique que l'évangéliste, d'après l'économie de son livre, a voulu rattacher au miracle matériel de la multiplication des pains. Cette thèse est énoncée dans une double formule, à laquelle les lignes précédentes avaient déjà préludé : 1° Jésus lui-même, personnellement, est le pain de la vie. 2° Donc la foi est, non point un acte d'adhésion de l'intelligence à une vérité théorique qui devrait être crue, ou à un fait extérieur qui devrait être tenu pour positif, mais une union personnelle avec Jésus, une union telle que la

substance des deux individualités est censée se mêler indissolublement, comme dans la sphère physique c'est le cas de l'aliment et du corps qui l'absorbe.

Voyons les détails. En commençant par dire que ce n'est pas Moïse qui a donné le pain du ciel, Jésus n'entend pas contester la vérité historique des récits de l'Exode, mais il prend le terme de *pain* (venu) *du ciel* dans un sens plus élevé pour le réserver à un tout autre ordre de faits. Dans le même but il échange le mot : *pain du ciel*, contre celui de *pain de Dieu*, parce que le premier n'avait eu, dans le principe, qu'un sens local, tandis que le second exprime la nature même de l'aliment. C'est donc ce pain de Dieu qui seul, à vrai dire, mérite le nom de pain du ciel, puisqu'il donne au monde ce que la terre ne saurait lui donner. On remarquera que le texte dit, en parlant de ce pain, celui qui *descend* du ciel (d'une manière désormais permanente et continue), et que plus tard (v. 38, 58) Jésus, en parlant de son apparition historique, dit : *je suis descendu*. La diversité des temps, justifiée par la diversité du point de vue, n'efface pas l'intention très-marquée du rapprochement.

Si, après ces premières indications, les Juifs se mettent à dire : Donne-nous de ce pain ! c'est la reproduction textuelle du mot de la Samaritaine : donne-moi de cette eau ! (chap. IV, 15), et cela doit être jugé de même. Les Juifs songent à quelque chose de plus miraculeux encore que la manne, mais ils n'ont pas le plus léger pressentiment de l'idée de Jésus.

C'est en vue de ce nouveau malentendu que Jésus dit enfin directement : *Moi*, je suis ce pain ! et prépare ainsi l'évolution ultérieure de son enseignement par les objections qu'il provoque. Le pain *de* la vie, c'est le pain dont c'est le privilége de donner la vie immédiatement (v. 27), comme le pain ordinaire immédiatement aussi rassasie le corps qui éprouvait la faim, mais avec cette différence essentielle, que pour les besoins physiques l'alimentation est toujours à recommencer, tandis qu'ici l'effet est durable et complet. (En introduisant tout à coup l'image de la *soif*, le rédacteur est sorti du cercle des idées qu'il se proposait de développer et est revenu involontairement à l'allégorie du 4ᵉ chapitre.)

Voilà la théorie. Quant à l'application pratique, il se présente tout de suite le fait, constaté par l'expérience, que les Juifs ne sont pas dans les conditions nécessaires pour profiter de ce que

le ciel leur offre. C'est ce que Jésus leur a déjà dit précédemment : ils avaient *vu* le Sauveur, c'est-à-dire ils avaient reçu tous les avertissements et témoignages qui pouvaient les éclairer sur sa personne et sur sa mission, et pourtant ils n'ont pas cru, il ne croient pas plus aujourd'hui qu'hier. Où donc Jésus leur avait-il dit cela ? Il n'y a dans notre évangile qu'un seul passage qui réponde à cette question : c'est le 38e verset du chap. V. Or, comme les paroles de ce passage sont adressées, d'après le cadre historique, aux habitants de Jérusalem, tandis qu'ici la scène est dans un village de la Galilée, il s'ensuit que dans l'esprit du rédacteur toutes ces scènes et tous ces discours s'adressent à un seul et même public, c'est-à-dire aux lecteurs de notre livre, qui doivent être orientés à l'égard des rapports entre le Sauveur et les divers éléments du monde.

Mais si une partie des hommes n'arrive pas à cette foi qui assure la vie, ce n'est pas la faute de celui qui est venu accomplir une mission si salutaire. Lui, il ne repousse personne. Quiconque *vient* est accepté ; il est mis, par la foi, en possession d'une vie impérissable, si bien que la mort physique même (à laquelle nul mortel n'échappe) ne saurait y mettre fin. La résurrection lui est assurée, car elle est la conséquence même de cette participation actuelle à une vie suscitée par la nourriture céleste (chap. XI, 25).

A la fin cependant ces assertions touchent à un mystère dont elles ne soulèvent le voile qu'en partie. D'un côté il est dit : Quiconque veut, peut venir (chap. III, 21), et si quelqu'un ne vient pas, c'est qu'il ne le veut pas (chap. V, 40) ; ici il est dit (et nous retrouverons ce mot plus souvent encore) : ceux-là viennent à moi, que mon père m'a donnés. Il s'agit donc aussi d'une action de Dieu sur les âmes, à l'effet de les amener à la foi ; et comme la foi est une union avec Christ, cette action peut être décrite comme ayant pour but et pour effet de *donner* l'homme à Christ. C'est ce que Paul appelait la *vocation*, d'un nom moins mystique, mais certainement non moins profond. La théologie a essayé de se rendre compte du rapport psychologique résultant de cette double causalité. Le plus souvent la logique l'a amenée à sacrifier l'une totalement à l'autre, soit en niant la liberté humaine, soit en méconnaissant l'action de Dieu dans l'œuvre du salut. Les textes semblent les sauvegarder toutes les deux, mais ils ne suffisent point pour déterminer la part exacte de chacune, ni la modalité du concours qu'elles se prêtent mutuellement.

41 Sur cela, les Juifs murmuraient à son sujet, parce qu'il avait
dit : Moi, je suis le pain qui est descendu du ciel. Et ils disaient :
N'est-ce donc pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons
le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant : Je suis
descendu du ciel ? Jésus reprit et dit : Ne murmurez pas entre vous.
Nul ne peut venir à moi, à moins que le Père, qui m'a envoyé, ne
l'attire et que moi je le ressuscite au dernier jour. 45 Il est écrit
dans les prophètes : Ils seront tous instruits par Dieu. Quiconque a
entendu le Père, et s'est laissé instruire par lui, vient à moi. Non
que quelqu'un ait vu le Père : il n'y a que celui qui vient de la
part de Dieu, qui ait vu le Père. En vérité, je vous le dis et
déclare : Celui qui croit, a la vie éternelle. 48 Moi, je suis le pain
de la vie. Vos pères, au désert, ont mangé la manne et sont morts :
le pain qui descend du ciel est tel que, en en mangeant, on ne
meurt point. Moi, je suis le pain vivant qui est descendu du ciel :
si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain
que moi je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde.

VI, 41-51. Les Juifs, incapables de saisir le sens intime des paroles de Jésus, quand il parlait de lui-même comme d'un pain venu du ciel pour donner aux âmes une nourriture qui leur communique une vie impérissable, s'attachent à la lettre, à la forme matérielle de la pensée et demandent comment un homme, le fils d'un charpentier de Nazareth, peut dire raisonnablement qu'il est descendu du ciel ?

Pour toute réponse, Jésus se borne à constater leur incrédulité (comp. v. 36 et chap. V, 40) et à la ramener à l'absence de cette *attraction* que l'homme doit éprouver et subir de la part de Dieu pour arriver à la participation du salut (union avec le Verbe, communion avec sa vie, et par suite résurrection au dernier jour). Le mot *attirer* se présente pour la première fois dans le texte, mais il n'introduit aucune nouvelle idée, il est l'équivalent de *donner au Fils* (v. 37), et nous ramène ainsi la question, déjà soulevée plus haut, relativement au rapport à établir entre la liberté de l'homme et la volonté de Dieu. S'il est dit que personne ne *peut* venir à Christ à moins que Dieu ne l'attire, il semble que l'initiative, dans l'œuvre du salut, est réservée exclusivement à celui-ci. On aurait tort cependant d'en conclure que l'auteur ait entendu en dériver le dogme de la prédestination dans toute sa rigueur ; car la phrase qui suit immédiatement, et qui parle d'une instruction acceptée, et de la venue vers Christ

comme conséquence de cette acceptation, semble faire dépendre le résultat définitif de la détermination subjective de l'individu. Il paraît donc, après tout, que l'auteur avait moins en vue de résoudre le problème métaphysique qui a tant préoccupé la théologie de tous les siècles, et que peut-être il n'entrevoyait pas même trop clairement, que d'établir un fait essentiel à la religion de l'Évangile, savoir : la nécessité du contact immédiat de l'esprit de Dieu avec l'esprit de l'homme, pour que celui-ci s'engage dans la voie qui conduit à la vie : en un mot, la base mystique de la théologie chrétienne. Elle est non seulement affirmée explicitement, elle est aussi sanctionnée en passant par un passage prophétique (És. LIV, 13). Mais pour prévenir tout malentendu, l'auteur a soin d'ajouter qu'il ne s'agit pas là d'une communication à laquelle les sens auraient participé. Le Fils de Dieu seul a puisé directement et immédiatement à la source de la lumière et de la vie (chap. I, 18 ; III, 13); pour le commun des mortels, c'est lui qui sert d'intermédiaire et de révélateur.

Les dernières lignes de ce morceau demandent une explication plus détaillée. D'abord on remarquera que le mot *mourir* est employé dans deux acceptions différentes, comme c'est le cas dans beaucoup de passages des évangiles et des épîtres. Ensuite le terme du pain *de la vie* est remplacé par celui du pain *vivant*. On aurait tort d'en conclure que les deux expressions sont simplement synonymes, et que *vivant* est autant que *vivifiant*. Nous laisserons à cette formule son sens naturel : Le pain dont Jésus parle est *vivant*, par la simple raison que ce n'est pas un objet matériel comme le pain quotidien, ou même la manne du désert. Cela revient donc à peu près au sens de *spirituel*, possédant en lui-même un principe de vie. Enfin il est question de la *chair* de Christ, et c'est ce mot qui a donné lieu à plusieurs interprétations, très-divergentes, de la dernière partie du discours que nous allons transcrire tout à l'heure.

Comme il y est question de manger la chair et de boire le sang de Christ, il s'est trouvé de tout temps des commentateurs qui y ont vu une allusion directe à la sainte-Cène. Les théologiens réformés surtout insistaient sur ce rapprochement parce qu'ils y voyaient la confirmation directe (v. 63) de leur conception du sacrement. Nous ne saurions cependant admettre qu'il puisse y avoir dans notre texte une allusion directe à la sainte-Cène, parce que celle-ci n'était pas encore instituée et que Jésus parle

d'une condition du salut qu'il s'agissait de remplir dès ce moment-là ; les deux phrases : celui qui *croit* a la vie éternelle (v. 47), et : celui qui *mange* de ce pain (qui est ma chair) vivra éternellement, sont absolument identiques pour le sens, malgré la diversité de la forme ; *manger la chair* de Christ, est la formule figurée et symbolique pour *croire* en lui, par la raison que croire, c'est s'unir, s'assimilier intimement, entièrement. Entre la simple *chair* (v. 51) et la *chair* et le *sang* (v. 53), il n'y a pas la moindre différence. La seconde phrase est plus complète ; c'est une locution usuelle pour désigner l'homme, soit d'après sa nature physique seule (1 Cor. XV, 50), soit comme personne (Matth. XVI, 17. Gal. I, 16), mais ici elle n'introduit aucun élément nouveau ; toutes les deux équivalent au seul mot *pain*, au commencement (v. 51) comme à la fin (v. 58) du morceau. Du reste, l'évangéliste ne parlant nulle part de la Cène dans son livre, aurait été volontairement inintelligible pour ses lecteurs, pour ne pas dire que Jésus l'aurait été bien davantage si telle avait été son arrière-pensée. Il peut être permis à la théologie de se servir de notre texte pour l'appliquer, par *analogie*, au sacrement, et pour jeter, par ce rapprochement, quelque lumière sur une institution au sujet de laquelle les textes scripturaires sont extrêmement peu explicites. Mais l'exégèse ne peut que constater que le nôtre n'est pas écrit dans ce but spécial. (A l'occasion de la Cène, il est parlé du *corps* de Christ et non de sa *chair*.)

Une opinion plus généralement répandue parmi les commentateurs, est celle qui voit dans notre 51e verset une allusion à la mort de Christ considérée comme base, cause ou moyen du salut. On trouve la preuve directe de cette interprétation, d'abord dans la mention expresse du *sang*, ensuite dans la phrase : *que je donnerai* (au futur). Que le Nouveau Testament, d'un bout à l'autre, considère la mort sanglante du Christ comme la condition du salut des hommes, cela ne saurait être l'objet d'un doute, et s'il en était question ici, il n'y aurait là rien qui dût nous surprendre. Nous pensons même qu'avec le texte vulgaire, qui dit : le pain que je donnerai, c'est ma chair *que je donnerai* pour la vie du monde, l'allusion à la mort serait trop directe pour pouvoir être contestée. Mais ce second : *que je donnerai*, manque dans d'anciens témoins et pourrait bien avoir été ajouté pour compléter une phrase en apparence défectueuse. Or, le reste donne un sens parfait sans cette allusion spéciale, qui est étrangère à tout le

discours. Nous avons déjà dit que *chair et sang* ne disent pas plus ici que *chair* tout court ; cette dernière locution n'est jamais employée pour parler de la mort de Christ ; le futur du v. 51 (le pain que je donnerai) ne se rapporte pas à l'événement unique de sa mort, mais à la communion de foi qui se reproduira pour chaque individu en son temps. Les phrases : manger la chair du Fils (v. 53), *me* manger (v. 57), manger ce pain (v. 58), sont évidemment synonymes, et signifient : demeurer en lui, et le faire demeurer en soi (v. 58), c'est-à-dire croire, et avoir ainsi la vie en soi (v. 53), une vie désormais permanente, qui implique la résurrection (v. 54). Dans tout cela il n'y a pas un mot de la mort de Christ. Et s'il était vrai que le *sang* doit être spécialement rapporté à cette mort, il s'en suivrait que les phrases des v. 57 et 58 seraient incomplètes et insuffisantes.

[52] Sur cela, les Juifs disputaient entre eux en disant : Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? Jésus répliqua donc : En vérité, je vous le dis et déclare : A moins que vous ne mangiez la chair du fils de l'homme et que vous ne buviez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour. [55] Car ma chair est une vraie nourriture et mon sang est un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que moi je vis en raison du Père, de même celui qui me mange, vivra en raison de moi. Tel est le pain qui est descendu du ciel : non pas comme les pères l'ont mangé, lesquels sont morts ; celui qui mange ce pain-ci, vivra éternellement.

VI, 52-58. Comme nous avons dû donner par anticipation l'analyse de ce dernier morceau, à l'occasion du v. 51 dont il reproduit la substance, il ne nous reste plus ici que quelques remarques de détail à ajouter à notre précédent commentaire.

Les Juifs prennent, comme toujours, les paroles de Jésus, dans leur acception la plus crue et la plus matérielle, et Jésus au lieu de s'arrêter à leur méprise pour démontrer la possibilité d'une nourriture telle qu'il l'a en vue, renchérit sur sa thèse précédente en affirmant directement la nécessité de cette nourriture. De plus, comme nous l'avons déjà dit, il analyse l'idée de nourriture par la juxtaposition des *deux* termes *manger* et *boire*, et arrive ainsi à prononcer une formule qui plus loin va provoquer une *crise*, c'est-à-dire une séparation parmi ses adhérents mêmes.

La pensée dominante de tout le discours (la foi considérée comme une union intime ou identification de deux personnes) amène ici un nouveau terme, que nous rencontrerons souvent encore comme l'un des termes essentiels du langage théologique de cet évangile : *demeurer* en Christ, Christ *demeurant* en nous ; expressions qui marquent à la fois la réciprocité et l'intimité permanente, les deux caractères fondamentaux de la vraie foi, laquelle ne saurait être conçue autrement que comme une action de Christ (de l'esprit de Dieu) sur l'individu, et un abandon que celui-ci fait de sa personne à une puissance supérieure. La simple obéissance morale, la seule régénération pratique, n'épuiserait pas cette notion essentiellement mystique.

Le père est *vivant*, il possède la vie comme un élément de son essence, le Fils est vivant aussi, non *par* le père (comme on traduit quelquefois, comme s'il s'agissait d'une cause), mais *en raison* du père ; c'est-à-dire parce que le Fils et le Père sont un et que les attributs essentiels de l'un sont aussi ceux de l'autre. Il a la vie *en lui-même*, et non par simple communication (chap. V, 26). De la même manière, la vie du croyant sera une vie essentielle, non une vie octroyée, car il l'aura également *en raison* du Fils, en tant qu'il sera un avec lui. Nous convenons que l'expression française que nous soulignons ici, a quelque chose d'étrange et n'est pas bien claire par elle-même. Nous l'avons choisie faute de mieux, car ni le grec ni la théologie ne nous permettaient de nous en tenir à la préposition *par*.

[59] Il disait cela en enseignant dans la synagogue de Capharnaoum. Or, beaucoup de ses disciples, qui l'avaient entendu, disaient : Voilà un discours bien dur ! Qui est-ce qui peut l'écouter ? Jésus, qui savait par lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, leur dit : Cela vous choque ! Mais si vous voyiez le fils de l'homme remonter là où il a été antérieurement... ? [63] C'est l'esprit qui vivifie, la chair n'a point de valeur : les paroles que je vous ai adressées sont esprit et sont vie. Mais il y en a parmi vous quelques-uns qui ne croient point. (Car Jésus savait dès l'abord quels étaient ceux qui ne croyaient pas, et quel serait celui qui le livrerait.) Et il ajouta : C'est pour cela que je vous disais que nul ne peut venir à moi, à moins que cela lui soit donné par le père. Pour cette raison, beaucoup de ses disciples se retirèrent et n'allaient plus avec lui.

VI, 59-66. Il ne faut pas perdre de vue que les disciples dont il est parlé ici ne sont pas les Douze, mais le cercle bien plus étendu des Galiléens qui jusque-là l'avaient suivi et écouté avec faveur. Beaucoup d'entre eux trouvent son discours *dur*, ce qui probablement ne doit pas signifier *obscur*, mais plutôt *choquant*, comme l'auteur paraît l'indiquer plus loin. Car on ne demande pas d'explication ultérieure, on se refuse à en entendre davantage. Jésus voyait ce mouvement se produire, et n'avait pas besoin de demander à d'autres ce qui se passait autour de lui : il savait cela par intuition (chap. I, 49; II, 25; IV, 18).

Les phrases suivantes ont été très-diversement interprétées. Celle qui parle du fils de l'homme *remontant* au ciel, a été rapportée à l'ascension dont parle Luc (Év. XXIV, 51. Act. I, 9). Mais cette explication est inadmissible, parce que la question de Jésus doit évidemment introduire un fait plus choquant encore pour le point de vue charnel du judaïsme que le discours de tout à l'heure. Nous n'insistons pas même sur la circonstance que les disciples, qui font défection ici, n'ont pas été témoins de l'ascension. *Remonter*, être exalté, c'est le terme par lequel, dans notre évangile, est désigné le fait de la mort de Christ (chap. III, 13, 14; XII, 32, etc.), parce que cette mort est toujours représentée comme une glorification, comme le commencement de l'état glorieux qui attend le Sauveur après l'accomplissement de son œuvre terrestre. «Vous êtes déjà choqués, déroutés, par une idée religieuse qui n'a d'autre tort que d'être nouvelle pour vous, et revêtue d'une forme paradoxale, bien que parfaitement juste : combien plus le serez-vous en face d'un événement, non seulement terrible et inattendu, mais directement contraire à toutes vos conceptions et à toutes vos espérances !» C'était bien le cas de dire qu'il fallait une intervention de Dieu pour préparer le cœur à la foi (v. 65), l'intelligence humaine, par elle-même, y étant si peu disposée.

Le v. 63 exprime une vérité générale. Cela résulte surtout de la phrase : la *chair* n'a pas de valeur, n'est utile à rien. Évidemment la chair n'est pas la même chose ici que dans les phrases où Jésus l'offrait en nourriture aux siens. Là, c'était sa personne, ici c'est l'intelligence charnelle, platement littérale, de ses discours. Celui qui ne sait pas s'élever au-dessus du sens propre et matériel des termes, qui s'arrête par exemple ici à l'idée de boire et de manger, sauf à se récrier sur ce qu'il en résulte une absur-

dité, celui-là, certes, ne retirera pas de profit, pour sa vie intérieure, d'un enseignement qui veut et peut l'alimenter, à condition qu'on en saisisse l'esprit, le sens intime.

Dans ce qui est dit par Jésus relativement à des personnes qui n'ont point la foi, parce qu'elles n'ont point reçu l'impulsion d'en haut, l'évangéliste trouve une allusion directe au traître Judas. C'est là une restriction qui méconnaît ouvertement la portée du mot, et qui est d'autant plus à côté de la vérité, que le propre récit de l'auteur nous dit que Jésus ne parlait pas en ce moment aux Douze (comp. chap. II, 21 ; VII, 39 ; XII, 33).

67 Alors Jésus dit aux Douze : Vous aussi, voulez-vous vous en aller ? Et Simon Pierre lui répondit : Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle, et nous avons cru et reconnu que tu es le Saint de Dieu. Il répondit : Ne vous ai-je pas élus au nombre de Douze ? Et l'un d'entre vous est un démon ! Il parlait de Judas fils de Simon l'Iscariote ; car celui-ci devait le livrer, quoiqu'il fût l'un des Douze.

VI, 67-71. Le pragmatisme de l'évangéliste remet l'extension du cercle des croyants après la mort de Jésus (chap. XII, 24) ; avant cet événement il y a des fluctuations très-grandes dans le nombre ; on pourrait même dire, des périodes prolongées d'un mouvement rétrograde. Ici, le triage (la *crise,* chap. III, 19) sépare des masses, plus ou moins superficiellement attachées à Jésus, le cercle très-restreint, mais très-intime aussi des Douze, qui persistent, malgré les doutes qui les entourent. Et pourtant, dans ce cercle *élu* même, il y a un faux frère !

La scène racontée ici a une grande analogie avec celle de Matth. XVI, 13 suiv. Il y a cependant une différence notable entre les deux récits. Dans le premier évangile, la profession de foi de Pierre précède la déclaration relative à la mort de Jésus, et le disciple proteste contre cette perspective, et s'attire, à lui, l'épithète de *Satan*. Ici, c'est la déclaration relative à la mort qui a précédé, et malgré cela, Pierre, au nom des autres, proteste de son ancien attachement à celui du côté duquel il voit la vie, et rien que la vie. Le *démon*, c'est un autre. Du reste, ces mots de Satan et de démon ont deux sens bien différents dans ces deux textes. Ici il faut prendre le mot dans son sens le plus strict et le plus énergique (chap. XIII, 27. 1 Jean III, 8, 10).

La présence de Judas parmi les Douze, et les motifs de sa trahison, resteront toujours des énigmes pour l'historien, comme des problèmes pour le psychologue. Notre texte ne fait que les rendre plus insolubles. Les v. 64 et 70, en mettant la personne et l'acte de Judas en regard de la puissance absolue de Christ, et celle-ci en rapport direct avec l'élection des Douze, ne peuvent qu'imposer silence aux conjectures de la psychologie et de l'histoire, pour réserver la parole à la métaphysique exclusivement. Celle-ci n'a pas manqué de formuler son verdict: serait-ce bien la pensée de l'évangéliste qu'il exprime? En tout cas, la phraséologie nuageuse des commentaires ordinaires n'explique rien du tout.

[1] Après cela, Jésus parcourait la Galilée, car il ne voulait pas parcourir la Judée, parce que les Juifs cherchaient à le faire mourir. Or, la fête des Juifs, dite des tabernacles, approchant, ses frères lui dirent: Quitte ce pays-ci et va en Judée, afin que tes disciples aussi voient les œuvres que tu fais. Car on n'opère pas en cachette, quand on veut jouer un rôle. Si tu fais de telles choses, fais-toi connaître au monde. (Car ses frères mêmes ne croyaient pas en lui.) [6] Alors Jésus leur dit: Le moment n'est pas encore venu pour moi. Votre moment à vous est toujours là. Le monde ne peut vous haïr; c'est moi qu'il hait, parce que je proclame que ses œuvres sont mauvaises. Allez toujours à la fête: moi, je ne vais pas à cette fête, parce que mon temps n'est pas encore accompli. Après avoir dit cela, il resta en Galilée. [10] Mais quand ses frères furent partis, alors lui aussi se rendit à la fête, non pas publiquement, mais comme en cachette. Cependant les Juifs le cherchaient pendant la fête et disaient: Où est-il donc? Et il y eut beaucoup de propos à son sujet dans la foule, les uns disant: C'est un homme de bien; les autres disant: Non, il égare le peuple. Mais personne n'osait s'exprimer franchement sur son compte, parce qu'on craignait les Juifs.

VII, 1-13. Ce morceau, destiné à introduire une nouvelle discussion polémique avec les Juifs (chap. VII; VIII), contient un élément qui a de tout temps dérouté les commentateurs. Jésus dit péremptoirement, d'après l'auteur, qu'il n'irait pas à Jérusalem, puis il y va pourtant. L'embarras des lecteurs et des exégètes, en face de cette contradiction, a été tel que, très-anciennement déjà, on a pris le parti de changer le texte, pour lui faire

dire : Je ne pars *pas encore*. La plupart de nos manuscrits actuels, de nos éditions et de nos traductions, ont adopté cette leçon, que la critique moderne condamne par des raisons suffisantes. Les témoins anciens sont assez nombreux en faveur de celle qu'exprime notre traduction, et il est hors de doute que si l'évangéliste avait écrit : je ne pars *pas encore*, personne ne se serait avisé de mettre : je ne partirai *pas*, de manière à créer une contradiction qui n'existait pas. D'un autre côté, on ne saurait admettre que l'auteur ait vu dans sa rédaction quelque chose qui aurait pu jeter un faux jour sur le caractère de Jésus. Il faut donc tâcher de se rendre compte du fait, en bien pesant tous les éléments du récit.

Constatons d'abord que l'auteur affirme très-explicitement que les frères (utérins, Matth. XIII, 55. Act. I, 14) de Jésus ne croyaient pas en lui. Cela ne doit pas nous surprendre après ce qui nous a été dit précédemment (chap. IV, 44, voyez la note) sur le peu de succès obtenu par Jésus dans sa patrie, et en face d'observations comme nous les rencontrons chap. VI, 42 ; VII, 27 ; comp. aussi Marc III, 21. Les paroles mises ici dans la bouche de ces frères sont donc nécessairement à prendre dans un sens ironique. Les *disciples* dont ils parlent, ne se trouvent pas en Galilée ; il est probable, disent-ils, qu'il y en a en Judée. C'est là le grand théâtre sur lequel tu te présenteras pour te faire valoir. Ainsi les frères aussi ne comprennent point le but de Jésus ; eux aussi, partant de la notion vulgaire et judaïque du Messie, se moquent de lui, parce que les espérances, qu'une partie du peuple avait commencé à fonder sur lui, paraissaient si peu justifiées. En l'envoyant à Jérusalem, ils n'entendent pas l'exposer à une fin tragique (comme on l'a pensé) ; ils n'ont pas davantage l'intention de hâter le moment d'un dénouement glorieux. Leurs discours sont simplement l'expression railleuse d'une incrédulité de fait, d'un manque d'intelligence évangélique, et se mettent ainsi sur la même ligne que ceux de tant d'autres individus que notre livre fait défiler devant le Seigneur.

Or, Jésus prend au sérieux cette invitation d'aller à Jérusalem, dans ce sens qu'il rattache l'idée de ce voyage à la certitude de la catastrophe qui l'y attend. Dans l'économie de notre livre, qui nous représente partout la vie du Seigneur comme réglée providentiellement et d'avance, ces deux faits, de sa présence à Jérusalem et de sa mort, sont corrélatifs, et comme tels simul-

tanément présents à son esprit. Mais la passion, ou, comme dit notre évangile, la glorification de Christ, doit être précédée d'une entrée royale et triomphale dans la capitale au milieu de la foule des pèlerins transportés d'enthousiasme, et c'est à l'occasion de la grande fête de Pâques que doit avoir lieu l'inauguration à la fois solennelle et tragique du royaume messianique par l'immolation du nouvel agneau pascal. Donc, aujourd'hui, au mois d'octobre, à l'occasion de la fête des tabernacles, Jésus ne montera pas à Jérusalem, c'est-à-dire il n'accomplira pas ce pèlerinage solennel et suprême. Son heure n'est pas encore venue (chap. VII, 30; VIII, 20; XIII, 1). L'heure des frères est toujours là, car pour eux il s'agissait d'un acte de dévotion ordinaire qui pouvait se répéter plus ou moins souvent, ou être négligé tout à fait, sans que cela importât au monde. L'auteur lui-même confirme pleinement notre interprétation, car celle-ci seule nous explique pourquoi Jésus arrive à parler tout à coup de la haine que le monde lui porte. Ainsi Jésus *reste*, parce que le *moment* où il doit faire son voyage suprême n'est pas arrivé, son temps n'est pas *accompli*. Son ministère doit donc continuer encore. Sa mission de prophète, de révélateur, peut l'appeler encore de côté et d'autre, même à Jérusalem; il y ira modestement, sans rechercher les honneurs d'un nombreux cortége, évitant l'occasion de se trouver à la tête d'une grande caravane, plus ou moins exaltée. Il avait refusé nettement de faire ce qui ne rentrait point dans ses desseins, il se réserve de faire son devoir comme il l'entend, sans prendre conseil de personne.

14 Lorsque la fête fut à moitié passée, Jésus monta à l'enceinte du temple et se mit à enseigner, et les Juifs étaient dans l'étonnement et disaient : Comment cet homme est-il si savant, lui qui n'a pas fait d'études? Alors Jésus leur répondit en disant : Mon enseignement ne vient pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire sa volonté, il reconnaîtra, à l'égard de mon enseignement, s'il vient de Dieu, ou si je parle de mon chef. Celui qui parle de son chef, cherche sa propre gloire; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là dit vrai et n'est pas dans le tort. 19 N'est-ce pas Moïse qui vous a donné la loi? Et aucun de vous n'accomplit la loi! Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir? La foule répliqua : Tu es fou! Qui donc veut te faire mourir? Jésus reprit et leur dit : J'ai fait un seul acte, et vous voilà tous en émoi! C'est pour cela que Moïse vous a donné la circoncision, non qu'elle

fût de lui, mais elle venait des patriarches, et vous la pratiquez le jour du sabbat. Si un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, pour que la loi de Moïse ne soit pas violée, vous m'en voulez de ce que j'ai rendu la santé à un homme tout entier un jour de sabbat?! Ne jugez pas d'après l'apparence, mais portez un jugement juste.

VII, 14-24. Il conviendra de distinguer ici la *foule* et les *Juifs;* voyez surtout la fin du morceau précédent, et comparez encore le v. 20 avec chap. V, 16 et 18. L'auteur a voulu signaler, à côté des personnes décidément hostiles à Jésus, la présence d'autres personnes, en plus grand nombre, à ce qu'il paraît, auxquelles il manquait moins la bonne volonté que l'intelligence et l'énergie morale. Cependant cette distinction n'est pas faite partout d'une manière bien tranchée : tantôt c'est le nom de Juifs qui est employé d'une manière plus vague ; tantôt la transition brusque d'un point de vue, ou d'une disposition, à l'autre, efface complétement la différence. (Voyez par ex. chap. VIII, 52 à côté de chap. VII, 20.)

De tous les discours de Jésus compris dans ce livre, celui que nous allons aborder (chap. VII; VIII) porte le moins le caractère d'unité et de suite. Aussi bien ne devrions-nous pas l'appeler un discours : c'est plutôt une conversation ; il y a une série d'interruptions et de malentendus, qu'il ne faut pas cependant regarder comme des hors-d'œuvre dans la composition, parce qu'ils amènent chaque fois le développement ultérieur de la pensée. A vrai dire, l'enseignement direct par lequel Jésus aurait débuté, est passé sous silence (v. 14, 15). Le récit commence par les réflexions des auditeurs. Ils ne se préoccupent pas du fond, ils ne font pas à eux-mêmes l'application de ce que l'orateur a pu dire, c'est lui qu'ils jugent, et d'une manière toute superficielle. On le savait simple artisan de campagne, personne ne l'avait jamais vu sur les bancs d'une école, aux pieds d'un rabbin renommé, et pourtant il sait parler si savamment. Nous tenons à ce mot; le texte ne dit pas : il sait les *Écritures* (comme on se plaît à traduire), mais il sait les *lettres*, c'est-à-dire, il est lettré; il possède ce qu'on n'acquiert ordinairement que par des études régulières. Nous admettons volontiers que dans l'enseignement de Jésus les textes sacrés aient été fréquemment cités et expliqués ; mais nous affirmons que le terme dont s'est servi

le narrateur n'est pas destiné à relever ce point particulier (comp. Act. XXVI, 24). Dans tout le Nouveau Testament, l'*Écriture* est désignée par un autre dérivé du verbe *écrire*.

Ce jugement pouvait impliquer, pour quelques-uns du moins, l'idée d'une moindre autorité à accorder à ce qui avait été dit : un grand savant jouissant de plus de crédit qu'un simple citoyen sans antécédents littéraires. Cependant nous admettons que l'observation de la foule ait été un hommage involontaire rendu à l'éloquence persuasive du Nazaréen (Matth. VII, 29. Marc I, 22. Luc IV, 22, 32, etc.). Celui-ci s'empresse de donner à la pensée du public une autre direction. Ce n'est pas à l'orateur qu'il faut s'arrêter, c'est l'enseignement lui-même qui, de préférence, doit attirer l'attention. Peu importe que celui qui a parlé soit savant ou non ; la chose essentielle, c'est de savoir ce que vaut sa parole. Jésus va plus loin encore ; il semble dire : il est vrai que je n'ai pas pour moi la garantie de quelque maître connu et vénéré ; mais je ne vous donne pas non plus mes idées propres. Je viens vous parler, au nom de Dieu, des choses de Dieu.

Cette dernière assertion est justifiée en ce que Jésus propose deux critères au moyen desquels la divine origine de son enseignement peut être reconnue d'une manière immédiate et indubitable. 1° Qu'on la mette en pratique ! qu'on fasse ce que Dieu veut, ce qu'il commande, et la preuve se fera d'elle-même. La foi sera l'effet direct et naturel de l'œuvre (chap. III, 21). Ce mot contient la plus belle justification du christianisme, et le principe d'une science apologétique qui seule pourra défier toutes les puissances négatives du monde. Il a malheureusement, de tout temps, semblé plus facile aux hommes de prouver la divinité de l'Évangile par des raisonnements ; et ils n'ont réussi, par ce procédé, qu'à lui susciter des contradicteurs, qui confondaient son essence avec les arguments dont on s'était exagéré la portée. On remarquera encore que le texte dit : Celui qui *veut* faire..... Ce n'est pas l'acte seul, par lui-même, qui donnera la preuve ; le mobile, la volonté, en un mot la participation consciente des facultés morales, est un élément essentiel de celle-ci. 2° Le second critère est en quelque sorte la contre-partie de ce qui avait été dit chap. V, 41 suiv. La source et le but de l'enseignement sont dans un rapport intime l'un avec l'autre. Tel cherche à briller comme docteur, à avoir beaucoup de disciples, à être applaudi — cela donne la mesure de la nature et de l'ori-

gine de son savoir. C'est son intérêt qu'il plaide, c'est sa personne qu'il met en relief. Celui qui a puisé directement à la source de la vérité éternelle, et qui au fond de son âme a le sentiment de sa mission divine, s'effacera, et se subordonnera à son devoir; il renoncera à toute gloire personnelle, pour faire éclater exclusivement celle de son maître. C'est donc à cette tendance de son enseignement qu'on reconnaîtra sa vérité et sa justice; en d'autres termes, on croira à ses paroles et on se convaincra de la rectitude de ses actes. (Les deux phrases parallèles du v. 18 sont construites différemment, en ce que ce qui avait été dans la première l'attribut, devient le sujet dans la seconde. Mais cela ne saurait nous gêner, parce que, au fond, toutes les deux sont vraies dans les deux sens.)

A première vue, l'expression d'*injustice* est obscure. On a voulu la remplacer par celle d'*imposture*, en songeant aux prétentions mensongères que quelqu'un pourrait manifester dans la sphère de l'enseignement religieux. Mais la suite fait voir qu'il s'agit d'actions et non de paroles, et d'une action toute particulière, de la prétendue violation du sabbat dont Jésus devait s'être rendu coupable. De fait, la présente conversation se rattache de la manière la plus directe à l'histoire de la guérison racontée au chap. V. Aussi bien Jésus passe-t-il à ce fait, presque sans transition. Vous voulez me faire mourir, dit-il, comme ayant transgressé la loi : mais qui d'entre vous l'accomplit donc entièrement? Pourtant elle a été donnée par Moïse, par la plus haute autorité dans votre histoire; et mon prétendu crime à moi n'en est pas un, au gré de cette même loi de Moïse. S'il y a donc, à l'égard de la loi, un coupable à signaler et à punir, ce ne serait pas moi! Cette rétorsion n'est pas ici une simple tournure dialectique, imaginée pour la circonstance. Elle contient un fait général qu'il importe de relever. L'Évangile, malgré les apparences, n'est pas en opposition avec la loi : il l'explique, il la sonde, il la spiritualise, il l'accomplit. Ce qui est contraire à la loi est aussi contraire à l'Évangile, car tous les deux sont des manifestations du même Dieu (chap. V, 46).

Voici en deux mots le sens du raisonnement contenu dans les dernières lignes de notre texte : «La guérison du paralytique, opérée pendant le sabbat, a causé parmi vous un étonnement tel, que vous en avez même voulu à ma vie. Mais il y a des choses qui priment le sabbat (Marc II, 27). Ainsi la circoncision,

instituée longtemps avant Moïse, se pratique à jour fixe, le huitième après la naissance de l'enfant, sans égard au sabbat. Or, qu'est-ce que la circoncision, en comparaison de la guérison d'un homme malade de tous ses membres? Qu'est-ce qu'une consécration rituelle, en comparaison d'un acte de bienfaisance? Qu'est-ce que la chair en comparaison de l'esprit?» Le raisonnement est moins populaire que celui conservé par les Synoptiques (Matth. XII, 11. Luc XIV, 5, etc.), mais il répond mieux à la circonstance, en tant qu'il s'agissait pour Jésus de s'autoriser de la loi même pour justifier son acte.

Il y a cependant un peu d'obscurité dans l'exposé de l'argument, et les éditions mêmes s'en sont ressenties. Le texte vulgaire, que nous suivons ici, commence le v. 22 par les mots: *C'est pour cela que,* tandis que les modernes rattachent ces mots au verset précédent : vous vous étonnez *à cause de cela*. Cette dernière combinaison paraît plus simple, mais elle est contraire à l'usage constant de l'auteur, qui met régulièrement ces mots en tête de ses phrases, et jamais à la fin (chap. V, 16, 18; VI, 65; VIII, 47, etc.). Ici ils doivent insinuer que c'est à dessein que Moïse a conservé l'antique institution de la circoncision, comme telle, et sans y déroger au profit du sabbat, afin de faire ressortir la supériorité de la première. Jésus voulant mettre la guérison qu'il a opérée sur la même ligne que la circoncision, comme quelque chose de supérieur au sabbat, indique ce but par l'adverbe en question placé en tête de son raisonnement. Avec l'autre ponctuation, le v. 22 est isolé du reste et le fil de l'argumentation est perdu.

[25] Sur cela, quelques-uns de ceux de Jérusalem disaient : Nest-ce pas là celui qu'on veut faire mourir? Et voilà qu'il parle en toute liberté, et on ne lui dit rien! Les magistrats auraient-ils réellement reconnu que c'est là le Christ? Cependant, pour ce qui est de celui-ci, nous savons d'où il est; mais lorsque le Christ vient, personne ne sait d'où il est. [28] Alors Jésus, qui enseignait dans l'enceinte du temple, s'écria et dit : Eh, vous me connaissez et vous savez d'où je suis! Mais je ne suis pas venu de mon propre chef; ma vraie origine est de celui qui m'a envoyé et que vous ne connaissez pas. Moi je le connais, parce que je viens de lui et que c'est lui qui m'a envoyé. Sur cela, ils cherchaient à s'emparer de lui, mais personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue.

VII, 25-30. Les habitants de Jérusalem, dont il est parlé ici, sont encore différents des Juifs qui veulent faire mourir Jésus. Ils peuvent être considérés comme faisant partie de cette *foule*, qui discute ses titres avec une curiosité passablement sceptique (v. 15, 41) et dont une partie (v. 31) incline à croire en lui. En ce moment, à leur gré, un argument favorable à la cause de Jésus, c'est que la police le laisse faire ; on est disposé à le reconnaître, parce que les autorités paraissent en avoir fait autant ! Ce singulier raisonnement, qui se place sur la même ligne que celui du v. 15, peint à merveille le caractère des masses accoutumées à suivre aveuglément la direction officielle. Cependant il leur reste un scrupule, qui vaut bien la preuve de tout à l'heure. L'opinion générale était que le Messie se manifesterait un jour subitement, de manière à frapper tous les regards et à ne laisser de place à aucun doute. Mais ici il y a un homme connu depuis longtemps, appartenant à un entourage connu aussi (chap. VI, 42) : c'était trop vulgaire ! Si plus loin on parle de Bethléhem comme du lieu d'origine du Messie (v. 42), cela ne contredit pas le raisonnement de notre passage : car le Messie ne sera pas connu au moment de sa naissance ; il ne sera pas à Bethléhem au moment de son avénement solennel.

De pareils raisonnements provenaient évidemment d'un point de vue mondain et profane, et ils sont bien destinés à nous faire mesurer la distance entre une conception judaïque de la personne et de l'œuvre de Christ, et la vérité théologique de l'Évangile. Aussi bien Jésus les confond-il par une exclamation ironique, en opposant à ce d'*où* local, terrestre, à cette connaissance de Christ qui l'apprécie d'après des normes pauvrement matérielles, sa mission divine, le d'*où* véritable, celui dont il se réclame et sur lequel il fonde son autorité. Il ajoute même, semble-t-il, que l'ignorance du monde à cet égard est pour lui un titre de plus. (En disant : celui qui m'a envoyé est le *vrai*, il ne veut pas dire : le véridique, ce que le mot ne signifie jamais, ni le vrai Dieu, mais le vrai envoyant, mon vrai point de départ, mon vrai lieu d'origine. La traduction littérale ne sonne pas bien en français, mais l'essentiel est que le sens soit bien marqué.)

Sur la dernière phrase, comp. les notes sur chap. V, 18 ; VII, 6. Nous le répétons : en disant, ils cherch*aient* à s'emparer de lui, mais personne ne mit la main sur lui, l'auteur n'a pas raconté un fait arrivé en un certain jour, mais il a voulu constater : 1° une

tendance permanente chez une certaine classe d'hommes ; 2° le fait théologique de l'impuissance du monde et de son prince (chap. X, 18 ; XIV, 30), à vaincre le Verbe incarné, qui se réserve de donner sa vie quand son heure sera venue. A ceux qui voient ici une simple anecdote ordinaire, nous demanderons ce qui aurait empêché le Sanhédrin de faire arrêter Jésus? Ce n'aurait certes pas été la foule qui nous est représentée ici devisant sur des questions peu faites pour échauffer les esprits. Comp. aussi v. 44.

[31] Cependant un grand nombre de gens de la foule crurent en lui et disaient : Lorsque le Christ viendra, pourra-t-il faire plus de miracles que celui-ci n'en a fait? Les Pharisiens entendirent ces propos de la foule sur son compte et, de concert avec les chefs des prêtres ils envoyèrent des sergents pour s'emparer de lui. [33] Alors Jésus dit : Pour un peu de temps encore je suis avec vous, et je m'en vais auprès de celui qui m'a envoyé. Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas, et là où je suis, vous ne pourrez pas venir. Et les Juifs se dirent entre eux : Où veut-il donc aller, que nous ne puissions le trouver? Se propose-t-il d'aller à l'étranger et de prêcher aux païens? Qu'est-ce que cela veut dire : Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas, et là où je suis, vous ne pourrez pas venir?

VII, 31-36. Les paroles de Jésus sont censées adressées, non à ceux qui croyaient, mais aux incrédules, à ceux qui poussaient l'opposition jusqu'à attenter à sa liberté et à sa vie. Elles contiennent une allusion évidente à sa mort et à sa glorification (chap. VIII, 21 ; XIII, 33), et affirment que par cette mort, survenue sans qu'ils fussent convertis, ils se trouveront définitivement séparés de lui et regretteront trop tard de ne pas l'avoir accueilli à temps.

Cette assertion, si simple et si transparente pour le *lecteur* chrétien, donne lieu, toujours d'après la méthode de l'auteur, à une nouvelle méprise, à un malentendu tellement grossier, que des commentateurs modernes, pour l'amoindrir, ont proposé de changer le texte. Cet expédient désespéré prouve seulement que ces auteurs se sont fait une fausse idée de la nature des tableaux qui sont mis ici sous nos yeux. Jésus parlait d'aller chez son père, et on se demande s'il veut par hasard sortir du pays pour aller chez les païens? (Le terme : *dispersion des païens,* désigne

les pays où domine la population païenne et où les Juifs sont en minorité. L'auteur ne veut pas dire que Jésus irait prêcher aux Juifs du dehors.) Cela signifie que le monde dans son aveuglement obstiné est absolument incapable de comprendre ce qui vient d'en haut (chap. IX, 39).

[37] Le dernier jour de la fête, qui était le plus solennel, Jésus se présenta et s'écria: Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive! Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive, comme l'a dit l'Écriture, jailliront de son sein. Il disait cela de l'esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui: car il n'y avait pas encore d'esprit, Jésus n'étant pas encore glorifié. [40] Or, du milieu de la foule, des gens qui avaient entendu ces discours disaient: Celui-ci est positivement le prophète! D'autres disaient: C'est le Christ! D'autres disaient: Est-ce que le Christ viendrait de la Galilée? L'Écriture n'a-t-elle pas dit que c'est de la race de David et de Bethléhem, du village où David avait été, que le Christ doit venir? La foule fut donc divisée à son sujet; quelques-uns voulaient même s'emparer de lui, mais personne ne mit les mains sur lui.

VII, 37-44. La fête des tabernacles durait huit jours, le dernier jour était réservé à des cérémonies extraordinaires et particulièrement réjouissantes.

Jésus, au milieu de la foule qui se presse dans l'enceinte du temple, fait un nouvel appel à la foi; l'effet est encore le même: d'un côté des tendances hostiles, prêtes à se traduire en actes, de l'autre côté une adhésion peu sûre encore d'elle-même, et s'amusant préalablement à discuter des questions d'école (chap. I, 20, 21), au lieu de se donner de cœur et d'âme, et sans raisonner, au sauveur du monde.

Les commentateurs se sont rendu ici la besogne plus difficile qu'elle ne l'est en réalité. On s'est demandé ce qui a pu inspirer à Jésus ces images de soif et de breuvage? Mais ces images lui sont très-familières dans cet évangile (chap. IV, 10 suiv.; VI, 35), et n'ont pas besoin d'être justifiées ici par n'importe quelles cérémonies de la fête qu'il aurait eues sous les yeux ce jour-là. Seulement, selon sa coutume, l'auteur, après avoir antérieurement déjà introduit une allégorie, vient à s'en servir comme d'une chose suffisamment connue et n'éprouve plus le besoin d'orienter de nouveau ses lecteurs. *Avoir soif*, est une expression figurée pour remplacer le mot *chercher* appliqué au rapport dési-

rable entre les hommes et Christ (v. 34). Venez aujourd'hui, dit le Seigneur encore une fois, après avoir dit tout à l'heure: bientôt il sera trop tard. Et immédiatement il remplace le mot *boire* par celui de *croire*. Que fallait-il donc de plus ?

Il ajoute que des *fleuves d'eau vive jailliront du sein* du croyant. On a fait de longues histoires sur cette phrase. Ce doit être une allusion au rocher du désert d'où jaillissait de l'eau, etc. Nous comprendrions que Jésus se comparât à ce rocher (1 Cor. X, 4), mais il s'agit là des hommes croyants, en général. Or, l'évangéliste a donné d'avance le seul commentaire admissible, et le seul nécessaire de ce qu'il écrit ici, chap. IV, 14. Seulement il a renchéri sur l'expression : ce qui avait été appelé une source, est ici un fleuve. L'image est moins gracieuse, mais elle peint aussi en même temps l'énergie de la nouvelle sève vitale. Il est dit que cette image de la source coulant avec abondance est empruntée à l'Écriture. En effet, il y a de nombreux passages prophétiques où on la trouve également, dans des applications diverses, bien que la formule complète, telle que nous la lisons ici, ne se rencontre nulle part (comp. És. XLIV, 3 ; LV, 1 ; LVIII, 11. Éz. XLVII, 1 suiv. Joël IV, 18. Zach. XIV, 8).

Cependant l'auteur lui-même y découvre encore un sens plus spécial. Il s'attache au futur (*ils jailliront*), pour en tirer la conclusion que Jésus a voulu parler de quelque chose qui ne devait s'accomplir que plus tard; savoir, de la future effusion du saint Esprit, laquelle eut lieu après la glorification de Christ. Que cette effusion (bien entendu, pas exclusivement celle de la première Pentecôte, mais en général la communication de l'esprit saint à tous les croyants) soit une conséquence de la foi, de l'union personnelle et intime avec Christ, cela ne souffre pas le moindre doute, c'est une thèse fondamentale de l'Évangile (chap. XIV-XVI); mais il est tout aussi vrai, d'après nos textes (chap. IV-VI), que la foi produit ses effets immédiatement, par le fait même qu'elle est réelle. Le futur en question est amené tout simplement par la forme hypothétique du discours. On remarquera encore qu'en disant : *il n'y avait pas encore d'esprit* (phrase qui a paru très-choquante aux anciens et qui se trouve transformée de plusieurs manières dans les manuscrits), l'auteur a voulu simplement exprimer la pensée, que la manifestation de l'esprit, telle que l'Église l'a connue par son expérience, n'avait pas encore eu lieu. Toujours est-il qu'il ne se serait pas servi

d'une pareille locution s'il avait conçu l'esprit comme une personne, comme l'une des trois personnes de la Trinité.

45 Cependant les sergents revinrent auprès des chefs des prêtres et des Pharisiens, et ceux-ci leur dirent : Pourquoi ne l'avez-vous pas amené ? Les sergents répondirent : Jamais homme n'a parlé ainsi ! Les Pharisiens répliquèrent : Vous aussi, vous seriez-vous laissé séduire ? Est-ce que quelqu'un d'entre les magistrats ou les Pharisiens a donc cru en lui ? Mais c'est cette maudite populace, qui ne sait rien de la loi ! 50 Nicodème, celui-là même qui était venu chez lui et qui était de leur corps, leur dit : Est-ce que la loi condamne quelqu'un avant de l'avoir entendu et d'avoir constaté ce qu'il fait ? Ils lui répondirent : Serais-tu aussi Galiléen, toi ? Informe-toi et tu verras qu'il ne surgit pas de prophète en Galilée !

VII, 45-52. L'auteur n'a pas voulu nous raconter une scène qui se serait passée dans une séance officielle du Sanhédrin ou de la haute cour de justice, comme on s'est plu à le dire. Il est absurde de supposer qu'un pareil corps, après avoir décrété l'arrestation d'une personne, se soit déjugé purement et simplement parce que les huissiers auraient refusé d'exécuter les ordres reçus, sous le prétexte que le coupable les avait trop intéressés ! Tout ce que le texte veut nous dire, c'est que les basses classes subissaient l'ascendant de Jésus, sans pouvoir s'élever au niveau de son évangile, tandis que les hautes classes se raidissaient de plus en plus dans leur opposition malveillante, avec des exceptions si rares qu'on pouvait les compter. — Le mépris de la Judée orthodoxe pour la Galilée à moitié païenne, s'explique suffisamment par la marche générale de l'histoire du judaïsme. Il n'est pas nécessaire d'examiner s'il est bien exact de dire qu'aucun prophète n'est venu de la Galilée, ou de faire un reproche, soit aux docteurs du Sanhédrin, soit à l'évangéliste, d'avoir oublié Jonas. Le fait est que la Galilée n'a joué aucun rôle dans le développement religieux et scientifique de la nation. (Le v. 51 a été traduit littéralement : la loi y est représentée comme agissant personnellement[1].)

[1] Le morceau, chap. VII, 53-VIII, 11, que nous retranchons ici, se trouveexpliqué à la fin du livre.

12 Une autre fois, en leur parlant, Jésus dit: Je suis la lumière
du monde; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres,
mais il aura la lumière de la vie. Sur cela, les Pharisiens lui dirent:
Tu te rends témoignage à toi-même: ton témoignage n'est pas
valable. Jésus leur répondit: Si, quand je me rends témoignage à
moi-même, mon témoignage est valable; parce que je sais d'où je
suis venu et où je vais; vous, au contraire, vous ne savez pas d'où
je viens et où je vais. 15 Vous jugez d'une manière charnelle; moi,
je ne juge personne. Et pour autant que moi je juge, mon jugement
est le vrai, parce que je ne suis pas seul, mais outre moi il y a le
père qui m'a envoyé, et il est écrit dans votre propre loi que le
témoignage de deux personnes est valable. C'est moi qui me rends
témoignage à moi-même, et le père qui m'a envoyé me rend témoi-
gnage aussi. 19 Et ils lui disaient: Où est ton père? Jésus répondit:
Vous ne connaissez ni moi, ni mon père; si vous me connaissiez,
vous connaîtriez aussi mon père. Il prononça ces paroles en ensei-
gnant dans l'enceinte du temple, près du tronc; et personne ne
l'arrêta, parce que son heure n'était pas encore venue.

VIII, 12-20. Avant de nous occuper spécialement du morceau que nous venons de transcrire, constatons que tout ce qu'on lit ici, et ce qui suit jusqu'à la fin du chapitre, se rattachait, dans l'esprit de l'auteur, et d'une manière très-intime, au chapitre précédent, et que ces deux pages du texte ont été bien maladroitement séparées par l'intercalation de la scène que nous en retranchons. Comparez v. 14 avec chap. VII, 27; v. 15 avec chap. VII, 24; v. 19 avec chap. VII, 28; v. 20 avec chap. VII, 30, 34; v. 21 avec chap. VII, 34; v. 23 avec chap. VII, 29; v. 30 avec chap. VII, 31, 40 suiv.; v. 42 avec chap. VII, 28; v. 48, 52 avec chap. VII, 20; v. 50 avec chap. VII, 18, etc. C'est donc le même cercle d'idées d'un bout à l'autre de cette section. Mais, nous le répétons, ce n'est pas un discours continu; nous avons déjà vu que c'est plutôt une série de thèses évangéliques énoncées par Jésus, et donnant lieu à des méprises et à des objections, et par suite à des explications. Les interlocuteurs ne sont pas toujours les mêmes (voyez encore v. 13, 22, 31, 39, 52), la localité paraît changée aussi (v. 20); la continuité absolue de l'enseignement, dans le sens rhétorique, est exclue par des formules de transition (v. 12, 21).

Passons maintenant à notre texte. Après s'être désigné comme la vraie source de la vie (chap. VII, 37 suiv.), Jésus se dit la vraie

lumière du monde. Dans l'Ancien Testament, dans les prophéties messianiques, la lumière est tout simplement le symbole du bonheur (És. VIII, 23; IX, 1; XLII, 6, etc.). Ici le sens est plus profond. L'évangéliste lui-même détermine la valeur du terme par l'adjonction du génitif: *de la vie*, de sorte que nous serons autorisés à voir dans les *ténèbres* l'idée de la mort ; et comme le mot *marcher* désigne naturellement le passage à travers l'existence terrestre vers son terme et son but définitif, nous aurons le sens que voici : Celui qui *me suit*, qui s'unit à moi par la foi, reçoit une lumière intérieure qui le guidera de manière qu'il ne risquera pas de se perdre, mais qu'il trouvera sûrement cette vie que la mort même n'interrompra point. Comp. chap. I, 4; III, 19; V, 24; passages qui correspondent les uns aux autres, et tous au texte que nous avons sous les yeux. La vie du Verbe était nommée d'abord la lumière des hommes, et cette lumière les conduit à la vie, à leur tour.

Le mot n'est pas relevé par les auditeurs. Ils n'en demandent pas l'explication, ils ont seulement compris qu'il s'agit d'une prérogative que Jésus revendique pour lui et ils lui demandent ses titres. Le témoignage d'un homme dans sa propre cause, disent-ils, n'est pas valable, il n'a pas d'autorité judiciaire suffisante (voyez la note sur chap. V, 31). Dans une précédente occasion, Jésus avait laissé subsister cette objection ; ici il se place à un point de vue plus élevé. Mon témoignage dans ma propre cause est valable, dit-il, parce qu'il repose sur la conscience intime et personnelle que j'ai de moi, de mon origine, de ma mission, de mon but, de mes rapports avec Dieu — et à ce témoignage vous n'avez rien à opposer qui le prime, qui le confonde, qui l'annulle ou le neutralise. C'est la reproduction de l'idée déjà exposée au chap. V, 36 suiv. Dans ce premier passage, après avoir renoncé à tout témoignage humain, il en avait appelé à son œuvre et au témoignage direct de Dieu ; ici il parle de son point de départ et de son point d'arrivée (d'*où* je viens — *où* je vais); ce qui relie ces deux points, l'un à l'autre, c'est son œuvre. Ceux qui ne veulent rien comprendre à ce genre de témoignage, restent dans les ténèbres et n'ont point la vie.

L'opinion que les Juifs se font de Jésus est un jugement *charnel*, c'est-à-dire dicté par des considérations superficielles, erronées, égoïstes (chap. VII, 24). Ce jugement est par cela même une réprobation, une condamnation. Si Jésus déclare que

lui, pour sa part, ne juge personne, cela ne doit pas être compris dans un sens absolu, car le v. 16 et le passage parallèle chap. V, 22 semblent dire le contraire. Mais cette contradiction ne se résout pas en ce qu'on lui ferait dire : Je ne juge pas aujourd'hui, mais plus tard ; je ne juge pas charnellement, je ne suis pas seul à juger : elle s'explique tout simplement par cette idée déjà exprimée plus haut (chap. III, 18), où il est dit que le jugement se fait de soi, selon le rapport dans lequel chacun se met avec le Verbe révélateur, source de lumière et de vie. C'est pour cette raison aussi que le jugement est *le* vrai, c'est-à-dire incontestablement juste, et conforme à l'ordre établi par Dieu même dans le monde moral (chap. V, 30). La liaison des notions de *témoignage* et de *jugement* se comprend aisément : Le témoignage qui parle pour Jésus, parle en même temps contre ses adversaires, et par cela même les juge et les condamne.

La loi juive est invoquée par pure accommodation (Deut. XVII, 6 ; XIX, 15), car, à vrai dire, le témoignage de Jésus et celui de Dieu ne sauraient être considérés comme deux témoignages dans le sens légal, comme cela a été reconnu explicitement chap. V, 31, 32. Il s'agit d'ailleurs dans la loi de témoins à charge, et ici (d'après v. 18) il est question du témoignage à rendre en faveur de la mission de Christ. Le point de vue duquel nous apprécions cette citation est encore justifié par l'expression : *votre* loi, laquelle revient toujours quand il s'agit d'une démonstration dont Jésus n'avait point besoin, la vérité subsistant sans elle, mais qui doit confondre les Juifs, même à leur point de vue (chap. X, 34 ; XV, 25).

On comprend qu'en répondant à tout ce qui précède par la question : Où est ton père ? les Juifs trahissent encore leurs sentiments intimes, soit l'inintelligence des choses d'en haut, soit l'incrédulité absolue. Cependant on ne voit pas tout de suite dans quel sens cette question doit être prise. D'après chap. V, 18, l'auteur n'a pas pu vouloir leur prêter l'intention de faire une allusion au charpentier Joseph de Nazareth, comme l'ont pensé quelques auteurs anciens et modernes. Tout au plus on pourrait croire qu'ils n'ont pas compris du tout ce que Jésus voulait dire, de sorte que leur question équivaudrait à celle-ci : Qui est-il ? De qui parles-tu ? En nous en tenant à la lettre, elle semble plutôt contenir la sotte prétention de le citer, de provoquer sa comparution comme témoin, en d'autres termes, la décla-

ration que Jésus, en l'invoquant comme tel, se fait trop beau jeu, parce qu'il faudra l'en croire sur parole. En tout cas, cette question doit faire ressortir l'incapacité du monde de saisir ce qui dépasse son horizon. Pour la réponse de Jésus, comp. chap. V, 23. XIV, 9. 1 Jean II, 23. Matth. XI, 27. L'homme n'arrive à la connaissance du Père que par le Fils; s'il néglige ou dédaigne cette voie, il en cherchera vainement une autre.

Le *tronc*, ou plutôt les troncs, dans lesquels on déposait les offrandes en argent, se trouvaient dans l'une des cours du temple (Marc XII, 41).

[21] Or, il leur dit encore: Moi je m'en vais et vous me chercherez,
et vous mourrez dans votre péché. Là où je vais, vous ne pouvez
venir. Sur cela, les Juifs disaient: Est-ce qu'il va se tuer, puisqu'il
dit: Là où je vais, vous ne pouvez venir? [23] Et il leur disait: Vous,
vous êtes d'en bas, moi je suis d'en haut; vous, vous êtes de ce
monde, moi je ne suis pas de ce monde. Je vous ai donc dit que
vous mourrez dans vos péchés; car si vous ne croyez pas que c'est
moi, vous mourrez dans vos péchés. Alors ils lui disaient: Qui
es-tu? Jésus leur répondit: Tout d'abord, je suis ce que je vous
dis. [26] J'ai beaucoup de choses à dire sur votre compte, et à juger;
mais celui qui m'a envoyé est véridique, et ce que j'ai entendu de
lui, je le proclame devant le monde. Ils ne comprirent point qu'il
leur parlait du Père. [28] Jésus leur dit donc: Quand vous aurez
exalté le fils de l'homme, alors vous reconnaîtrez que c'est moi, et
que je ne fais rien de moi-même; mais que je prêche selon que le
Père me l'a enseigné. Et celui qui m'a envoyé est avec moi; il ne
me laisse pas seul, parce que je fais toujours ce qui lui est agréable.

VIII, 21-29. Ce nouveau morceau est encore destiné à faire ressortir l'incrédulité des Juifs et les conséquences malheureuses qu'elle aura pour eux. Dans son début, il reprend une idée déjà exprimée plus haut (chap. VII, 33, 34), mais en la rendant d'une manière plus énergique à tous égards. Il viendra un moment où ils chercheront celui qui aurait voulu les sauver, mais ce sera trop tard. Le délai, dont ils auraient pu profiter, pour obtenir le pardon et le salut par le repentir et la conversion, passera, ou plutôt il est passé (Jésus se mettant au point de vue de l'imminence de son départ, et considérant les dispositions des masses comme définitives), sans que le péché, qui non seulement amène la mort, mais qui lui donne le caractère d'une ruine irréparable,

ait été effacé par les moyens offerts à cet effet. Tout cela est vrai pour les individus, comme pour la nation prise dans son ensemble. Dans l'un comme dans l'autre cas, *le péché* (au singulier) est la tendance morale et religieuse considérée comme l'expression de la vie tout entière, tandis que *les péchés* (au pluriel, v. 24) en sont les diverses manifestations spéciales. La suite du discours (v. 32 suiv.) fait voir comment, dans la pensée de Jésus, le point de vue individuel et le point de vue national se combinent, de manière à ramener la conception dépendante de ce dernier à celle de l'Évangile.

La perspective d'une séparation du Sauveur et de ceux qui ont refusé le salut, est encore une fois énoncée simplement par ces mots : *je m'en vais*, et vous ne pourrez venir où je vais. La réponse des Juifs crûment inintelligente comme la première fois (chap. VII, 35), s'attache exclusivement à la première moitié de cette phrase, la réplique de Jésus, au contraire, en relève seulement la seconde partie. Dans ce mot : *je m'en vais*, ils entrevoient cette fois la prédiction de la mort, et en même temps l'idée d'une entière liberté d'action, ce en quoi ils ne se trompent point ; mais comme ils sont incapables de comprendre la portée d'une pareille déclaration (chap. X, 18), ils s'arrêtent à la pensée d'un suicide, c'est-à-dire d'un crime, travestissant ainsi l'élément le plus sublime de l'Évangile d'une manière à la fois ridicule et odieuse. Jésus dédaigne de réfuter une pareille explication de ses paroles ; il se borne à signaler la cause première et profonde de la divergence qui éloigne de lui ceux qu'il avait voulu rallier. L'antagonisme du *monde* contre ce qui ne lui est pas homogène les empêche de reconnaître sa personne à lui, sa mission, son autorité, et par conséquent d'éviter la mort qui est l'apanage du monde plongé dans les ténèbres. Comme s'il parlait pour la première fois, ils demandent encore : *Qui es-tu ?* En face de ce qu'il dit pour la vingtième fois de sa mission, ils ignorent encore qu'il veut les amener au Père. Toujours et partout, seulement avec de légères modifications dans les formes du discours, l'auteur nous met en présence d'un public radicalement incapable de saisir un enseignement spiritualiste, et frappé d'une cécité absolue à l'égard des choses d'en haut.

On ne saisit pas bien, à première vue, l'enchaînement logique des quelques phrases mises dans la bouche de Jésus en réponse à cette nouvelle question des Juifs. Aussi les interprètes ont-ils

essayé des combinaisons très-variées et qui n'arrivent guère à écarter toute espèce d'obscurité. Voici comment nous comprenons la liaison des éléments réunis dans les v. 25 et 26. A la question : Qui es-tu? Jésus répond seulement par ces mots : Je suis ce que je vous dis ; en d'autres termes : je n'ai pas besoin de le dire de nouveau, je l'ai dit suffisamment. L'adverbe *tout d'abord*, n'est pas l'équivalent de la phrase : «depuis le commencement,» car il ne se lie pas avec la fin, comme on le prend ordinairement («je suis ce que je vous ai dit dès l'abord»), mais il est placé en tête, de manière à dire : La première et seule réponse à donner, c'est, etc. C'est une espèce de fin de non recevoir, un refus de revenir à des explications désormais superflues, une espèce de question préalable. Puis il ajoute par antithèse : C'est de *vous* que j'ai à parler ; ce serait là, pour vous, une préoccupation plus importante. La théorie a été établie, il serait temps que vous en fissiez l'application ; car ce que j'ai à *dire* de vous, c'est en même temps un jugement, une critique, un avertissement sérieux et sévère. Cela est d'autant plus nécessaire que vous n'en tenez pas compte, vous le négligez, comme si cela ne vous regardait pas : et pourtant je ne suis que l'interprète de l'autorité la plus élevée, du juge suprême (chap. V, 30; VIII, 15, 16), et je ne dis que ce qui est salutaire au monde. Nous ne traduisons pas : J'*aurais* beaucoup de choses à dire sur vous, *mais* je me *borne* à ce que le Père me dicte.

Le morceau se termine par une prédiction : «Après ma mort vous reconnaîtrez qui je suis,» etc., ce qui n'implique nullement qu'ils profiteront de cette connaissance. Au contraire, d'après les assertions précédentes (chap. VII, 34 ; VIII, 21), nous sommes autorisés à faire une supposition toute différente. L'idée de la mort de Jésus est exprimée par une phrase qui sous la plume de l'auteur détermine en même temps le genre du supplice par lequel les Juifs devaient le faire périr (chap. III, 14, 15; XII, 32, 33). Si ailleurs nous pouvons y voir encore une allusion à la gloire céleste qui suivra sa mort, ici cet élément est exclus par la forme de la phrase. Pour le reste, voyez chap. V, 19, 30, 32; VIII, 16, etc.

30 Comme il parlait ainsi, beaucoup de gens crurent en lui. Jésus disait donc aux Juifs qui avaient cru : Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes véritablement mes disciples, et vous connaîtrez la

vérité, et la vérité vous rendra libres. 33 Ils lui répondirent : Nous
sommes la race d'Abraham et nous n'avons jamais été les esclaves
de personne : comment dis-tu que nous deviendrons libres ? Jésus
leur répondit : En vérité, je vous le dis et déclare : quiconque pra-
tique le péché est l'esclave du péché. Or, l'esclave ne demeure pas
dans la maison à tout jamais ; c'est le fils qui y demeure à tout
jamais : donc si le fils vous rend libres, vous serez libres réellement.
37 Je sais que vous êtes la race d'Abraham ; mais vous cherchez à
me faire mourir et ma parole n'est point reçue par vous. Moi, je
prêche ce que j'ai vu auprès de mon père, et vous aussi vous
faites ce que vous avez appris du vôtre. Ils reprirent et lui dirent :
Notre père à nous, c'est Abraham. Jésus leur dit : Si vous étiez les
enfants d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham. Maintenant
vous cherchez à me faire mourir, moi, un homme qui vous a prêché
la vérité qu'il a apprise de Dieu. C'est ce qu'Abraham n'a point
fait. 41 Vous faites les œuvres de votre père à vous. Ils lui dirent :
Nous ne sommes pas une lignée illégitime ; nous avons un père
unique, c'est Dieu. Jésus leur dit : Si Dieu était votre père, vous
m'aimeriez ; car c'est de Dieu que je suis issu et que je viens, car
je ne suis pas venu de mon propre chef ; c'est lui qui m'a envoyé.
Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon enseignement ? C'est
parce que vous ne pouvez pas comprendre ma parole. 44 Vous avez
le diable pour père, et ce sont les désirs de votre père que vous
voulez accomplir : il était, lui, meurtrier dès le commencement, et il
ne se tient pas dans la vérité, parce qu'il n'y a point de vérité en
lui. Quand il ment, il parle de son propre fonds, car il est menteur
et père des menteurs. Mais moi, parce que je dis la vérité, vous ne
me croyez pas. 46 Qui d'entre vous me convaincra de péché ? Si je
dis la vérité, pourquoi, vous, ne me croyez-vous pas ? Celui qui est
de Dieu entend les paroles de Dieu : c'est pour cela que vous n'en-
tendez pas, parce que vous n'êtes pas de Dieu. 48 Les Juifs répli-
quèrent et lui dirent : N'avons-nous pas raison de dire que tu es
un Samaritain, et que tu es fou ? Jésus répondit : Je ne suis pas fou,
mais j'honore mon père et vous me refusez l'honnneur. Cependant
moi, je ne cherche pas ma gloire : il est quelqu'un qui la cherche
et qui juge. 51 En vérité, je vous le dis et déclare : si quelqu'un
garde ma parole, il ne verra pas la mort à tout jamais. Les Juifs
lui dirent : Maintenant nous savons que tu es fou ; Abraham est
mort, ainsi que les prophètes, et toi tu dis : si quelqu'un garde ma
parole, il ne subira pas la mort à tout jamais. Es-tu donc plus
grand que notre père Abraham qui est mort ? Et les prophètes sont
morts aussi : qui prétends-tu être ? 54 Jésus répondit : Si je me glo-
rifie moi-même, ma gloire n'est rien. C'est mon père qui me glorifie,
lui que vous dites être votre Dieu : mais vous ne le connaissez

point, tandis que moi je le connais; et si je disais que je ne le connais pas, je serais un menteur comme vous. Mais je le connais et je garde sa parole. Abraham votre père a tressailli de joie dans l'espoir de voir mon jour, et il l'a vu et s'en est réjoui.
57 Sur cela, les Juifs lui dirent : Tu n'as pas encore cinquante ans et tu aurais vu Abraham ? Jésus leur dit : En vérité, je vous le dis et déclare : avant qu'Abraham fût né, je suis. Alors ils prirent des pierres pour les jeter sur lui. Mais Jésus se déroba à eux et sortit de l'enceinte du temple.

VIII, 30-59. Il est impossible de décomposer cette dernière partie du texte en morceaux plus ou moins indépendants l'un de l'autre, ou pouvant être considérés à part. Les idées se suivent et s'enchaînent ici d'une manière beaucoup plus intime que cela n'a été le cas dans les autres parties de cette longue péricope (chap. VII; VIII).

Dès la première ligne il se présente une petite difficulté, qui serait plus grande si l'on devait envisager le récit comme se rapportant à une scène particulière et unique, mais qui disparaît en grande partie au point de vue auquel nous nous mettons habituellement, et d'après lequel nous avons devant nous des tableaux généraux, destinés à peindre les rapports du Sauveur avec le monde au milieu duquel il accomplit son œuvre. L'auteur nous dit que beaucoup de gens crurent en Jésus, et quelques lignes plus loin (v. 37) celui-ci leur dit : Vous cherchez à me faire mourir! Ordinairement on se tire d'affaire en disant que ces *beaucoup* du v. 30 sont d'autres que les *Juifs* du v. 31 ; mais cela est inadmissible, parce que ces derniers sont explicitement qualifiés de croyants. Il serait plus facile d'introduire le changement dans le personnel des interlocuteurs au v. 33; mais il faudrait alors dire que la narration est très-gratuitement obscure. Nous aimons donc mieux supposer que le mot de *croire* ne doit pas être pris ici dans son sens absolu et évangélique. Déjà plus haut nous avons vu (chap. VII, 15, 31, 40) qu'il est question d'une certaine espèce de foi, d'adhésion à la personne de Jésus, de propension à se laisser impressionner par ses paroles, ou par ses miracles, sans qu'aucun indice d'un changement radical dans les dispositions morales du peuple ou des individus nous soit signalé. Une approbation momentanée, se manifestant seulement par quelques paroles, et n'offrant point de garantie pour ses effets ultérieurs,

n'a point de valeur au gré de Christ : aussi bien se hâte-t-il de rendre ces prétendus croyants attentifs aux véritables conditions de la foi salutaire. Les *Juifs* de notre passage sont ceux de tout le livre, et les reproches qui vont leur être adressés n'ont rien qui doive nous surprendre. Ils prouvent que Jésus ne se laissait pas tromper par les apparences.

Voici donc les faits religieux qu'il leur signale comme indispensables à la vraie foi, et ce simple exposé suffit pour révéler la distance qui en sépare celle qu'ils affichaient eux-mêmes. Il y a d'abord la condition de *demeurer*, de persévérer, de rester fidèle, de s'attacher d'une manière permanente à la parole qui a pu produire une impression sur le cœur ou l'esprit. Cela suppose que cette impression ne soit pas un mouvement passager, un effet superficiel. Ici Jésus parle seulement d'un *demeurer en sa parole*, de manière à relever de préférence le moyen de communication entre lui et le monde ; plus loin, en s'adressant à ses disciples intimes et plus avancés, il dira *demeurer en moi*, de manière à substituer à la conviction de l'intelligence, l'union mystique des personnes. En second lieu, il dit que la vraie foi *connaît la vérité* : or, comme la vérité, dans le sens de la théologie évangélique, n'est pas seulement l'ensemble des notions adéquates de ce qui est (la vérité théorique), mais encore la claire intuition de ce qui doit être (la vérité pratique), *connaître* la vérité ne sera pas seulement un acte de l'intelligence, mais encore une direction de l'âme et de la volonté. De là est dérivé naturellement le troisième caractère de la vraie foi : elle rend l'homme *libre*. C'est à ce troisième caractère que l'auteur va s'arrêter, pour en amener la définition, comme toujours, au moyen d'un malentendu qu'il met dans la bouche des représentants du monde.

La méprise des Juifs consiste à prendre le mot de liberté dans le sens politique. On pourrait s'étonner qu'ils parlent si fièrement d'une liberté ou indépendance héréditaire, qu'ils font remonter jusqu'à Abraham, tandis que le souvenir de l'esclavage égyptien, de la servitude babylonienne et persane, enfin l'assujettissement actuel à l'empire romain aurait dû les rendre plus modestes. Mais il est évident qu'ils se placent au point de vue, non des faits matériels, mais de la théorie, et à ce titre ils étaient positivement autorisés à se prévaloir de leur liberté. Surtout dans le siècle de Jésus, la partie saine de la nation ne songeait pas le moins du

monde à courber la tête sous le joug étranger. On subissait la domination romaine, mais en faisant ses réserves, en protestant même à haute voix ; sans compter que cette domination n'entravait guère l'exercice de la liberté nationale dans tout ce qui ne tenait pas à l'administration militaire et financière.

Mais Jésus avait entendu parler d'une tout autre liberté ; et sa pensée, malgré l'expression figurée dont elle se revêt ici, n'a pas besoin d'un long commentaire. Il pose en fait que le pécheur est *esclave*; mais il est facile de voir qu'il n'entend pas énoncer ici une vérité abstraite. Il insinue (v. 36) que ceux auxquels il parle, ces Juifs qui se targuent de leur liberté, que les hommes, en général, ont besoin de rechercher l'affranchissement dans le sens moral. Ensuite il rappelle que, dans les conditions civiles, l'esclave ne *demeure* pas dans la maison, comme le fils de la famille, c'est-à-dire qu'il n'a aucun titre à faire valoir sur l'héritage, qui ne lui revient en aucun cas, et dont le fils seul reste propriétaire avec la faculté de chasser et de vendre l'esclave. Ce rapport se transporte aisément à l'*héritage* céleste, d'où l'esclave (du péché) est exclu, tandis que l'enfant de la maison (de Dieu) y est seul admis (Gal. IV, 1 suiv., 30). Cette comparaison, si simple par elle-même, est enrichie ici d'un élément purement évangélique et étranger au rapport civil. L'héritier, ou le maître de la maison (de la théocratie céleste), c'est *le Fils* (par excellence), Christ; celui-ci peut donner une part de cet héritage à tous ceux qui accepteront de lui le don de l'affranchissement, qui cesseront d'être les esclaves du péché, qui entreront dans la condition des hommes véritablement libres, et seront ainsi fils à leur tour. Or, vouloir faire mourir l'auteur de la vraie liberté, c'est certainement un acte mauvais, un péché.

Les Juifs ne s'étaient pas seulement prévalus de leur prétendue liberté, ils avaient aussi fait valoir leur noblesse généalogique, en invoquant le nom du patriarche Abraham. C'est sur cette autre prétention que porte la suite de la discussion polémique. Jésus leur conteste le droit d'appeler Abraham leur père. Il fait cela en vue de leurs actes et de leurs intentions (v. 40), qui trahissent une tout autre origine, un tout autre père. Dès l'abord, il insinue que ce père, qu'il ne nomme pas tout de suite (v. 38, 41), est opposé au sien, de sorte qu'il nous est facile de deviner sa pensée. Mais, d'après la forme constante de ces conversations, les Juifs ne la devinent pas. S'il leur suppose un autre père qu'Abraham, c'est

donc qu'il accuse Sara d'adultère, et qu'il veut imprimer à toute sa descendance la honte de l'illégitimité. Ils repoussent une pareille insinuation (à laquelle Jésus ne songeait pas le moins du monde), mais ils vont plus loin, et puisqu'on paraissait leur contester la gloire d'être les enfants d'Abraham, ils remontent plus haut, et réclament pour eux-mêmes et pour Abraham la gloire plus grande d'avoir Dieu pour père commun. Ceci doit s'entendre de la paternité théocratique, de l'adoption du peuple par Jéhova, et de l'héritage qui lui fut promis. Le judaïsme s'affirme ici très-naïvement, ses titres généalogiques sont complets et incontestables; que Dieu tienne ses promesses, c'est tout ce qui reste à faire.

Mais dans le sens évangélique la notion de fils de Dieu est une autre. Tout d'abord il y a là une condition éthique. «Si vous étiez fils de Dieu, vous m'aimeriez (v. 42); au lieu de ces sentiments hostiles qui vous animent, ce seraient des sentiments de fraternité, car moi je suis issu de Dieu et je viens de lui,» en d'autres termes, «je suis le vrai fils de Dieu et les titres des autres se règlent ou s'apprécient d'après leurs rapports avec moi.» Le premier des deux verbes (*je suis issu*) se rapporte à la filiation métaphysique du Verbe, le second (*je viens*), à la manifestation historique du Christ. Mais il y a aussi une condition intellectuelle pour pouvoir prétendre à la qualité de fils de Dieu (v. 43, 47; comp. chap. I, 13): «Si vous étiez fils de Dieu, vous entendriez, vous comprendriez.» Le refus d'entendre, l'impossibilité de comprendre, voilà donc la preuve négative à opposer à leurs prétentions. Il existe donc un rapport antérieur entre Dieu et les siens, rapport qui les prédispose à accepter l'enseignement du Sauveur (chap. VI, 37). Car *reconnaître* cet enseignement, est à la fois un acte de l'intelligence et une direction de la volonté, comme nous l'avons dit plus haut (chap. V, 32).

Après ces diverses déclarations négatives, opposées aux prétentions des Juifs de se réclamer d'Abraham et de Dieu comme de leur père, Jésus en vient à la déclaration positive: le vrai père de ceux qui *veulent le tuer*, parce que sa *parole n'est pas reçue par eux* (v. 37, litt.: n'a pas de place en eux), et qu'ils refusent de la reconnaître comme la vérité (v. 45), n'est autre que le *diable* (v. 44), lequel possède précisément les deux qualités ou attributs caractéristiques qui viennent d'être signalés dans les tendances des adversaires de Christ. En premier lieu, il est *meurtrier*, homi-

cide, dès le commencement de l'histoire de l'humanité, car c'est lui qui a inspiré Caïn, le meurtrier de son frère, comme notre auteur explique lui-même sa pensée (1 Jean III, 12), en ajoutant (v. 15; cp. Matth. V, 22) que la haine entre frères, c'est-à-dire entre hommes, est toujours un homicide. On a bien tort de croire que notre texte, en nommant le diable un meurtrier, a voulu faire allusion à la chute des protoplastes et à ses conséquences; car les Juifs sont accusés ici de vouloir *tuer* Jésus, dans le sens propre du mot, et non de vouloir le séduire à commettre un péché. En second lieu, le diable n'a rien de commun avec la *vérité* (litt. : il n'est pas en elle, et elle n'est pas en lui), ni subjectivement, quant à ses instincts et tendances, ni objectivement, quant à sa sphère d'action et aux effets qu'il produit dans le monde. On voit encore ici, par les développements ultérieurs de cette pensée, que la *vérité* n'est point seulement la connaissance théorique de ce qui est (connaissance que le diable peut très-bien avoir, Jacq. II, 19), mais surtout l'adhésion pratique à ce qui doit être; ou pour parler le langage de notre évangéliste, la vérité est l'enseignement (l'ensemble des notions) destiné à révéler à l'homme l'essence et la volonté de Dieu, à lui apporter la *lumière* et l'*amour*. Or, le diable n'a en lui, et ne peut donner aux hommes, que ténèbres et haine. Encore ici on veut que le diable soit déclaré menteur, parce qu'il a trompé Ève; mais comme les Juifs ne veulent ni ne peuvent tromper Jésus, le reproche qui leur est adressé d'être les fils du diable, en tant qu'ils sont contraires à la vérité, n'a point sa raison d'être dans le récit de la Genèse. L'étroite liaison de la vérité pratique avec la vérité théorique (de la sainteté avec l'intelligence), résulte surtout de cette question : Qui de vous me convaincra de *péché*? S'il ne s'agissait que du *savoir* des choses divines, Jésus aurait dû demander: qui me convaincra d'erreur? C'est du fond de sa conscience que Jésus proclame la parfaite harmonie de tous ses actes avec la volonté de Dieu, en défiant le monde de le contredire, et il en conclut que ses paroles aussi doivent être acceptées comme l'expression adéquate de la vérité.

Sans entrer dans le sens intime de toutes ces déclarations, qu'ils ne comprennent point, les Juifs, s'arrêtant à la surface, à la dénégation qui leur est opposée relativement à leurs titres théocratiques, traitent Jésus de schismatique (Samaritain) et de fou. En effet, à leur gré, il fallait être l'un ou l'autre pour

contester ce qui faisait le fond même des croyances nationales traditionnelles. C'est donc le Judaïsme qui s'affirme ici, en protestant contre un enseignement qui renverse les bases mêmes de la religion nationale. Or, voici ce que Jésus répond à cette accusation (v. 49): «Une religion n'est vraie qu'autant qu'elle tourne à la plus grande gloire de Dieu. A ce titre, mon enseignement est irréprochable ; toute mon œuvre tend à revendiquer, à exalter l'honneur du Père (chap. VII, 18), tandis que vos paroles à vous, et vos actes, en tendant à m'infliger le déshonneur, portent atteinte à la gloire de Dieu» (chap. V, 23). C'est à lui qu'on s'attaque en méprisant, en rejetant, en maltraitant celui qu'il a envoyé. Mais, ajoute-t-il, ce n'est pas à moi à revendiquer l'honneur qui m'est dû, à cet égard je m'en rapporte à Celui qui est le juge souverain des hommes, et il n'y a que celui qui fait de mes paroles la nourriture de sa vie spirituelle, qui n'a pas à craindre son jugement (v. 51; comp. chap. V, 24 ; VI, 50).

Le terme de *mort*, dont Jésus s'est servi, selon l'usage constant du langage évangélique, pour exprimer l'idée d'un jugement de condamnation, ou de la privation de la vie éternelle, donne lieu à une nouvelle méprise, du même aloi que toutes les précédentes. Les Juifs prennent le mot dans son sens vulgaire et physique. Les patriarches, disent-ils, ces héros de la théocratie, et tous les saints d'Israël, ont dû mourir comme les autres mortels, et toi, tu prétends disposer d'un moyen de préserver les hommes de la mort ? Quelle présomption ! Quelle affectation d'un glorieux privilége ! Jésus répond d'abord à ce dernier reproche. «Si je ne tiens ma gloire que de moi-même, elle est vaine (chap. V, 31); je ne prétends pas, vis-à-vis du monde tel qu'il est (car à un point de vue supérieur il en est autrement, chap. VIII, 14), imposer mes déclarations personnelles comme des thèses irréfragables. Je ne veux d'autres honneurs que ceux que m'octroie Dieu, ce Dieu dont vous invoquez vous-mêmes le témoignage. Mais c'est bien à tort que vous l'invoquez pour vous, puisque vous ne le connaissez pas.» Il faut bien remarquer que la connaissance de Dieu, dont Jésus se prévaut, et au sujet de laquelle il affirme qu'il mentirait s'il ne se l'attribuait pas, est tout autre que celle que pouvaient avoir les Juifs. La sienne est celle qui est caractérisée ailleurs comme une *vision* (chap. I, 18), c'est-à-dire comme une intuition immédiate et parfaite ; la leur était tout au plus le résultat d'un enseignement populaire incomplet et

superficiel, qui comportait toutes sortes d'erreurs. Il y a plus, la connaissance de Jésus implique la pratique de la volonté de Dieu (v. 55), ce qui n'était nullement le cas pour les croyances du peuple. Arrivant à l'autre reproche, celui de s'être fait plus grand qu'Abraham, il l'accepte implicitement; ou plutôt, sans y répondre d'une manière directe, il va bien au delà de leurs suppositions. Abraham lui-même, qu'ils prétendent défendre contre un usurpateur malavisé de ses priviléges, a reconnu les voies de Dieu, là où ses fils dégénérés ne voient que la folie ou le blasphème; il a saisi avec bonheur les promesses qui lui furent faites relativement au salut futur, et aujourd'hui même, témoin des dernières révélations de la grâce divine, il se réjouit d'en contempler l'action dans le monde. On remarquera qu'il est question d'une joie du patriarche à deux reprises et dans deux sens différents. D'abord il s'agit des promesses qui lui ont été faites pendant sa vie, et dont il est fréquemment parlé dans la Genèse (chap. XII, 3; XV; XVII; XVIII, 18; XXII, 18). Toutes ces promesses étaient prises, par les Juifs mêmes, dans le sens messianique, comme elles le sont ici, et il est dit qu'Abraham se réjouit d'avance, en contemplant de loin le jour où elles devaient s'accomplir. (*Mon jour*, c'est nécessairement le jour où le Christ promis doit se révéler, Luc XVII, 22, 30). Depuis il a dû se réjouir encore, et plus particulièrement, puisqu'il *a vu* l'accomplissement de fait. Cette seconde vision appartient à l'existence posthume d'Abraham, dont nous n'apprenons pas, sans doute, la nature et les conditions, mais qui en tout cas n'est pas celle d'une apathie morne, comme l'antiquité hébraïque se la représentait au Sheol (comp. Matth. XXII, 32). Il va sans dire que les auditeurs ne comprennent rien à une pareille vision, ils prennent le mot *voir* dans le sens physique, qui ne saurait s'appliquer à une rencontre personnelle du vieux patriarche, mort depuis des siècles, avec un homme de la génération présente. Sur cela, la discussion se termine par une dernière déclaration, laquelle, dans une forme concrète et populaire, mais insuffisante au point de vue théologique, reproduit la thèse métaphysique du prologue (chap. I, 1; comp. chap. III, 13), celle de la préexistence du Verbe. La lettre du texte n'en dit pas davantage. La dialectique a pu aller plus loin, et voir dans la première phrase (avant qu'Abraham *fût né*) l'idée d'une existence contingente, commençant dans le temps, opposée à l'existence absolue, par

conséquent éternelle, qui serait exprimée par les mots : *je suis.* Quoi qu'il en soit, les Juifs, après une pareille déclaration, n'ont plus recours qu'à des voies de fait, qui sont déjouées par la puissance qui a réglé d'avance l'*heure* de Christ (chap. VII, 20 ; VIII, 20 ; X, 31 ; XII, 36).

[1] Et en passant il aperçut un homme qui était aveugle depuis sa naissance. Ses disciples lui adressèrent cette question : Rabbi ! qui est-ce qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il naquit aveugle ? Jésus répondit : Ce n'est ni lui ni ses parents qui ont péché ; mais c'est pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en sa personne. [4] Moi, je dois faire les œuvres de celui qui m'a envoyé, tant qu'il fait jour : viendra la nuit où nul ne peut faire de l'ouvrage. Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde.

IX, 1-5. A en juger d'après la question des disciples et ce qui va être dit plus loin (v. 8), il s'agit ici d'un aveugle-né bien connu du public et, par conséquent, d'un miracle facile à constater par ceux-là même qui ne l'ont pas vu opérer. Le fait matériel présente quelques analogies frappantes avec celui qui est raconté Marc VIII, 22 suiv. C'est de tous les faits miraculeux, consignés dans notre évangile, celui à l'égard duquel l'auteur entre le plus dans les détails purement extérieurs et où il s'arrête le moins à en développer l'interprétation spirituelle qu'il indique cependant dès le début. On aurait tort de mesurer l'importance relative des deux éléments d'après ce rapport sans doute accidentel.

La question des disciples est faite au point de vue de la théologie judaïque, d'après laquelle le mal physique, du moins celui qui frappe l'individu, est en liaison intime avec le péché considéré comme sa cause. C'était là la conséquence logique de la doctrine absolue de la rémunération, la thèse défendue si vivement par les amis de Job. L'idée d'envisager le mal physique comme un moyen d'éducation dont Dieu se sert pour le bien des hommes, cette idée en tout cas plus élevée et plus favorable à la théodicée, a toujours été la moins populaire des deux. Les disciples ne paraissent pas la connaître. Mais à leur point de vue il se présente ici une difficulté : né aveugle, cet homme ne peut guère avoir mérité sa cécité par ses péchés ; aurait-elle été déterminée par ceux de ses pères ? D'après le principe énoncé Exode

XX, 5, une pareille supposition n'était pas hors de propos. Mais comme Jésus écarte également les deux hypothèses, nous n'avons point à nous occuper de la valeur théologique, soit de l'une, soit de l'autre.

Jésus détourne les regards de ses disciples de la question relative à la *cause* du mal, pour les diriger sur son *but*. Il refuse de discuter ou d'éclaircir le premier point. Ç'aurait dû être un avis pour la théologie d'en faire de même, et de ne pas dépenser en spéculations stériles, qui n'ont pas rendu le monde meilleur, un temps précieux et des forces qui auraient été mieux employées à combattre le mal existant. En disant que Jésus parle exclusivement du but du mal et non de sa cause, nous écartons en même temps l'interprétation le plus généralement adoptée, qui lui fait dire : Dieu a *fait* naître cet homme aveugle, *pour* lui rendre la vue par un miracle ; il amène le mal pour avoir la gloire de le faire disparaître. On pourrait dire avec autant de raison : Il fait pécher les hommes pour pouvoir leur pardonner. Car nous verrons tout à l'heure que le mal physique, dans ce récit, n'est introduit que pour préparer la transition au mal moral. Or, une pareille thèse est inadmissible. Jésus ne recherche point la cause du mal ; il se garde bien de le faire remonter à Dieu. Il l'accepte simplement comme un fait de l'expérience. Le mal étant donné, quelle conséquence pratique en ferons-nous découler? Voilà la seule question que Jésus veut que nous nous posions. Dieu veut qu'il serve à la manifestation de sa gloire, c'est-à-dire de sa puissance et de sa bonté ; bien qu'il ne soit pas l'effet direct de sa volonté, il rentre de fait dans le plan de son gouvernement, en ce qu'il doit provoquer et exercer l'activité de ceux auxquels il a été départi des forces et des moyens pour l'amoindrir et le faire disparaître. En face du mal, ne raisonnez pas, agissez ! Voilà ce que Jésus veut dire ; voilà le sens intime de ce récit. Il est vrai que, dans la forme reçue du texte, Jésus ne parle que de lui-même, comme chargé de faire les *œuvres de Dieu* et, d'après ce qui suit immédiatement, cette forme du discours nous paraît préférable. Mais, ici comme partout, l'application pratique et universelle se fait d'elle-même, et nous n'avons pas besoin, pour la recommander, d'en appeler à d'anciens manuscrits qui disent explicitement : *Nous* devons faire les œuvres de Dieu. Les œuvres de Dieu, c'est tout ce que Dieu veut qu'il soit fait pour le bien général, pour l'avancement de son règne ; on aurait bien tort de

n'y voir que les miracles proprement dits, de manière à faire aboutir tout le discours à ce sens : cet homme a dû naître aveugle pour que je puisse faire briller ma puissance miraculeuse.

La généralisation du principe que nous réclamons ici est consacrée d'ailleurs par le texte même, quand il dit : *Nul* ne peut faire sa besogne quand la nuit est venue ; il s'en suit logiquement que *tous* doivent profiter du jour pour la faire. Or, *nuit* et *jour* sont ici des métaphores naturelles pour exprimer la notion de l'existence terrestre (*être dans le monde*, v. 5) circonscrite dans certaines limites.

Voilà pour l'interprétation pratique, que l'auteur met avant l'histoire même, comme pour nous avertir de ne pas la lire avec cette curiosité superficielle avec laquelle on contemple les choses extraordinaires et merveilleuses. Il y a au fond de l'acte, auquel nous allons assister, un principe de morale qui a dû se révéler d'abord, pour que nous sachions trouver dans le récit autre chose que le miracle.

Mais ce miracle est encore interprété théologiquement (v. 5), comme la plupart des autres le sont dans ce livre. Jésus rend la vue à l'aveugle-né. Or, nous sommes tous affectés de cécité depuis notre naissance : lui, il est la *lumière du monde* pour tous, le soleil qui les éclaire (comp. chap. XI, 9) tant qu'il y est. Et, grâce à Dieu, il n'a pas encore cessé d'y être. Le miracle isolé, accidentel, physique, est le symbole du miracle permanent, essentiel, moral.

[6] Ayant dit cela, il cracha à terre et pétrit de la poussière avec sa salive et en enduisit les yeux de cet homme ; puis il lui dit : Va te laver au bassin du Siloam ! (ce qui se traduit par Envoyé). Il s'en alla donc et se lava, et en revint voyant. [8] Or, les voisins, et ceux qui l'avaient vu antérieurement (car c'était un mendiant), dirent : N'est-ce pas celui qui était assis là et qui mendiait ? D'autres dirent que c'était bien le même ; d'autres dirent : Non, mais il lui ressemble. Lui-même dit : Je le suis ! Ils lui dirent donc : Comment donc tes yeux ont-ils été ouverts ? Il répondit : Un homme nommé Jésus m'enduisit les yeux de poussière pétrie et me dit : Va-t'en au Siloam et lave-toi ! J'y allai, et m'étant lavé, je recouvrai la vue. Ils lui dirent : Où est cet homme ? Il dit : Je l'ignore.

IX, 6-12. Ailleurs aussi (Histoire évangél., sect. 46 et 49) nous lisons que Jésus se servit de sa salive pour guérir des sourds et

des aveugles. Nous n'avons aucun moyen de déterminer le rapport d'un pareil procédé avec sa puissance miraculeuse, qui pouvait aller, d'après les récits des mêmes auteurs, jusqu'à guérir à distance et sans contact direct. Le moyen employé ici ne rentre du reste en aucune façon dans le nombre de ceux qu'on pourrait appeler naturels, et l'évangéliste a positivement voulu raconter un vrai miracle. La narration, cependant, laisse à désirer quant à la netteté des détails. Ainsi on ne nous dit pas comment l'aveugle arriva au bassin; si l'ablution devait être une condition de sa guérison; où l'homme alla après s'être lavé; pourquoi il ne revint pas vers son bienfaiteur....

D'autres questions sont soulevées par ce qui est dit du bassin de Siloam. Ce nom apparaît ici sous une forme grecque corrompue. Le *S'iloaḥ* était une source jaillissant de l'une des collines sur lesquelles était bâtie Jérusalem, probablement du côté méridional, et dont les eaux étaient recueillies dans un réservoir servant, avec plusieurs autres des environs, à l'approvisionnement de la ville et à divers usages publics et privés. Il n'est pas facile de dire pourquoi l'auteur tient à expliquer un nom géographique: est-ce pour satisfaire la curiosité de ses lecteurs grecs, auxquels il a aussi dû dire ce que signifient les mots de *Rabbi* et de *Messie?* ou bien son explication doit-elle avoir une portée théologique? Veut-il insinuer que le bassin de l'*Envoyé* est dans un rapport plus intime avec l'œuvre messianique? Trouve-t-il dans le nom une valeur symbolique relative à la *mission* du Sauveur qui ôte la cécité du monde? La tendance générale des combinaisons exégétiques recherchées dans ces temps-là autoriserait peut-être une pareille conjecture. En tout cas, il ne suffira pas de protester au nom de la philologie, qui s'arrête simplement au sens naturel et premier du mot qui signifie: eau jaillissante, effusion, jet d'eau, etc.

Le v. 8, dans la forme actuelle du texte, indique très-clairement que l'individu aveugle avait l'habitude de s'asseoir à un certain endroit et d'y implorer la charité des passants (comp. Actes III, 2). L'auteur veut insister sur ce qu'il n'y avait pas le moindre doute relativement à un fait qu'on avait pu constater tous les jours, de mémoire d'homme.

13 On le conduisit vers les Pharisiens, cet homme qui avait été aveugle. Or, c'était un jour de sabbat que Jésus avait pétri la

poussière et lui avait ouvert les yeux. Les Pharisiens lui demandèrent donc à leur tour comment il avait recouvré la vue, et il leur dit : Il mit de la poussière pétrie sur mes yeux, et je me lavai, et voilà que je vois ! Alors quelques-uns d'entre les Pharisiens dirent : Cet homme n'est pas de la part de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat. D'autres dirent : Comment un homme pécheur peut-il faire de pareils miracles ? Et il y eut désaccord parmi eux. [17] Ils dirent encore à l'aveugle : Et toi, que dis-tu de lui, sur ce qu'il t'a ouvert les yeux ? Et il répondit : Que c'est un prophète.

IX, 13-17. Il faut écarter ici, et pour la suite du récit, une opinion fort répandue dans les commentaires. On s'imagine qu'il s'agit là d'une séance de tribunal provoquée par une dénonciation formelle des personnes introduites au v. 8. Mais dans ce cas ç'aurait été un singulier procédé, que d'arrêter et de condamner l'innocent objet d'un acte réputé contraire à la religion, et non l'auteur de cet acte, la seule personne que la loi pouvait atteindre, s'il y avait réellement des motifs suffisants pour l'intervention de la justice. Il faut au contraire supposer le peuple émerveillé de ce qui venait de se passer, et s'il demande à voir l'auteur du miracle (v. 12), c'est par admiration et nullement dans un but hostile. Mais en opposition avec le peuple enclin à croire, il y a le parti de ceux qui refusent obstinément leur adhésion, et qui en toute occasion repoussent même les preuves les plus évidentes de la vérité. Les *Pharisiens*, dans notre évangile, ne sont pas tels ou tels individus déterminés, par exemple un corps constitué (avec un comité directeur !), veillant officiellemeut sur les démarches de Jésus, mais le parti compacte de tous ceux qui se plaçaient sur son chemin pour lui susciter des obstacles et des périls. Il est question ici d'une lutte de principes et non d'un débat judiciaire ; l'individualisation, si tant est qu'on puisse l'y voir, ne tient qu'à la forme du récit : il faut en faire abstraction pour s'en tenir à des tendances.

L'aveugle guéri, représentant tous ceux pour lesquels Jésus a été la lumière du monde, fait sa déclaration en conséquence : il reconnaît son bienfaiteur pour un prophète, pour un homme de Dieu, sans s'arrêter à la considération que son acte pourrait se trouver en opposition avec une règle traditionnelle antérieure. Le pharisaïsme, bien qu'il ne puisse se soustraire à l'évidence du fait, se raidit pourtant contre les conséquences à en tirer. La loi

avant tout ! Il n'y a pas de miracle qui tienne contre elle ; l'esprit ne primera pas la lettre. Il y a incompatibilité entre les deux points de vue : il faut choisir. Or, le choix du pharisaïsme est fait d'avance : il déclare que le miracle ne peut pas avoir eu lieu et va chercher les preuves de cette supposition gratuite et insoutenable, avec une opiniâtreté toute caractéristique. Cette lutte fait le fond du tableau jusqu'au bout du chapitre.

18 Les Juifs donc ne voulurent point croire qu'il eût été aveugle et qu'il eût recouvré la vue, jusqu'à ce qu'ils eussent appelé ses parents ; ils les interrogèrent alors en disant : Est-ce là votre fils que vous dites être né aveugle ? Comment se fait-il qu'il voit maintenant ? Les parents répondirent en disant : Nous savons que c'est ici notre fils et qu'il est né aveugle : mais comment il est arrivé à voir, nous l'ignorons, et nous ignorons aussi qui lui a ouvert les yeux. Interrogez-le lui-même, il est d'âge à parler pour son propre compte ! Les parents disaient ceci parce qu'ils craignaient les Juifs ; car déjà les Juifs étaient convenus entre eux que si quelqu'un le reconnaîtrait pour le Christ, il serait chassé de la Synagogue. Voilà pourquoi les parents disaient : Il est assez âgé, interrogez-le lui-même !

IX, 18-23. L'esprit judaïque — car on remarquera que l'auteur remplace le nom des Pharisiens par celui des Juifs, preuve irrécusable de ce qu'il a en vue, non un corps de juges, mais une tendance de parti — l'esprit judaïque, disons-nous, ne se tient pas pour battu par le premier échec. Il imagine un nouveau moyen pour prouver que le prétendu aveugle-né est un imposteur. L'incrédulité n'est jamais vaincue par des preuves, car les arguments qu'elle demande et qu'elle discute s'adressent uniquement à sa logique et non à son cœur : or, la logique est plus difficile à satisfaire en ce qui concerne les faits spirituels ; le cœur seul a l'instinct de la vérité religieuse. Les preuves de l'Évangile que Jésus lui-même déclare être les plus fortes (v. 39), ils ne les voient pas même, et celles qu'ils voient ne sont pas assez puissantes pour briser une opposition entêtée.

Les parents affirment les faits, mais ils ont peur d'en tirer les conséquences. Leur refus de répondre à la dernière question ne doit pas être expliqué par la circonstance fortuite qu'en effet ils n'avaient pas été témoins oculaires de la guérison. L'auteur indique un autre motif : ils ne voulaient pas se compromettre ;

ils craignaient d'être excommuniés, d'être retranchés de la synagogue, dont ils n'entendaient pas se séparer. Ils représentent donc la nombreuse classe des faibles et des indécis, qui voudraient bien suivre l'impulsion de leur conscience, mais qui sont retenus par des considérations puisées dans les anciennes formes de leur existence sociale ou religieuse. Leur fils rompra avec la synagogue (v. 34) ; eux s'y cramponnent encore. C'est le résumé de l'histoire de l'Église, naissant au sein du judaïsme et se défendant d'en sortir.

[24] Ils appelèrent donc de nouveau l'homme qui avait été aveugle et lui dirent : Rends gloire à Dieu ! nous savons que cet homme est un pécheur. A quoi l'autre répondit : J'ignore s'il est un pécheur ; tout ce que je sais, c'est que j'ai été aveugle et que maintenant je vois. Ils lui dirent donc : Que t'a-t-il fait ? Comment t'a-t-il ouvert les yeux ? Il leur répondit : Je vous l'ai déjà dit et vous n'avez pas voulu écouter. Pourquoi voulez-vous l'entendre encore ? Voulez-vous par hasard, vous aussi, devenir ses disciples ?

IX, 24-27. Voilà une troisième antithèse : La naïveté de la foi aux prises avec la dialectique raisonneuse de l'incrédulité. Celle-ci commence par prétendre qu'elle travaille pour la véritable gloire de Dieu, et demande que la foi nouvelle en fasse autant, en se reniant elle-même et son objet. Ce serait là un hommage rendu à l'antique et inaltérable vérité. La foi, sans entrer dans la discussion des arguments qu'on lui oppose, s'en tient au fait de son expérience propre et intime. *Tout ce que je sais, c'est que je vois,* après avoir été aveugle, et vous voudriez me persuader que je le suis encore ! ?

Alors l'opposition se rejette sur l'analyse. Elle s'enquiert des faits accessoires, extérieurs ; elle veut savoir comment donc se seraient passées des choses contre la réalité desquelles elle proteste parce qu'elle ne les a pas ressenties. Mais cette réalité, désormais incontestable pour qui en est touché, est la seule chose essentielle. C'est par elle que la foi débute et, d'un ton qui tient de l'ironie, elle demande si ceux du dehors, par leurs détours cauteleux, visent au même but ? L'immédiateté du sentiment, la conviction tout d'une pièce, l'intuition, voilà le chemin qui y conduit sûrement ; l'apologétique qui prétend s'appuyer sur des preuves discutables, n'aboutira pas, quand bien même elle serait sincère.

28 Alors ils l'injurièrent et dirent : C'est toi qui es le disciple de cet homme ; mais nous, nous sommes les disciples de Moïse. Nous savons que c'est à Moïse que Dieu a parlé : quant à celui-là, nous ne savons pas d'où il vient. L'homme leur répondit en disant : Il y a là quelque chose de surprenant ; c'est que vous ne sachiez pas d'où il vient, et pourtant il m'a ouvert les yeux ! Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs ; mais si quelqu'un craint Dieu et fait sa volonté, c'est celui-là qu'il exauce. Jamais on n'a ouï dire que quelqu'un ait ouvert les yeux à un aveugle-né ! Si celui-ci n'était pas de Dieu il n'aurait pu rien faire. Ils reprirent et lui dirent : C'est dans les péchés que tu es né, tout entier, et tu veux nous faire la leçon ? Et ils le chassèrent.

IX, 28-34. Enfin la rupture inévitable éclate entre les deux principes. Des arguments, l'opposition passe à l'injure (v. 28, 34). À bout de raisons, elle en appelle à la légitimité de la chose jugée. Moïse a parlé ; Moïse a réglé le devoir du sabbat ; Moïse est le seul organe attitré de Dieu. On n'en reconnaîtra pas d'autres, qui le contrediraient. Entre le judaïsme et l'Évangile, point d'affinité, point d'alliance possible. C'est le judaïsme qui le déclare quasi-officiellement.

L'injure, quant à sa forme, consiste en une espèce de rétorsion. L'homme avait dit : je suis *né* aveugle ; on lui répond, tu es *né* dans le péché, voilà comme tu es né ! On joue sur le mot, on parodie la vérité. Tu es un menteur toute ta vie ! Il est plaisant qu'on ait prétendu se servir de ce mot pour étayer le dogme du péché originel, sans s'apercevoir qu'il est mis dans la bouche des représentants du mensonge et de l'erreur. Ce que les Juifs font ici, c'est ce qui est appelé ailleurs le péché contre le Saint-Esprit, qui consiste en ce qu'on s'obstine à voir le mal et le mensonge là où le bien et la vérité se manifestent de la manière la plus évidente et la plus irréfragable (Matth. XII, 32).

Les dernières paroles mises dans la bouche de l'aveugle (v. 31-33) sont destinées à formuler, au point de vue de la théologie de l'évangile, l'arrêt de condamnation, dûment motivé, contre cette hostilité systématique. Le discours a positivement une portée plus grande que celle d'un simple incident anecdotique.

Ils le chassèrent. S'il fallait ne voir ici que la dernière scène d'une entrevue fortuite (car en tout cas il ne s'agit pas d'un arrêt de tribunal), nous devrions interpréter cette phrase, comme insinuant que les interlocuteurs, ne sachant plus que répondre,

renvoyèrent l'individu ignominieusement et avec dédain. Mais comme trait final d'un récit que nous avons dû élever à la hauteur d'un enseignement théologique, elle signifie certainement que le judaïsme expulse de son sein, sciemment, violemment, ceux qui veulent se laisser éclairer par la véritable lumière du monde (chap. I, 5, 11, 12, 17). Ils n'auront pas droit de cité, là où l'on ne reconnaît que la légitimité de l'ordre de choses établi, et où l'on applique aux révélations divines la mesure de l'école. Cette interprétation est surtout confirmée par les lignes suivantes.

35 Jésus apprit qu'ils l'avaient chassé, et l'ayant trouvé, il lui dit : Crois-tu au fils de Dieu? L'autre répondit et dit: Mais qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui? Et Jésus lui dit : Mais tu l'as vu, et celui qui te parle, c'est lui-même! Alors il reprit : Je crois, Seigneur! Et il se prosterna devant lui.

IX, 35-38. La séparation d'avec le judaïsme, virtuellement opérée dans l'âme de celui qui a reçu la vue par le Seigneur, est naturellement suivie d'une union plus intime avec celui-ci. Cette union ne saurait être l'effet d'une rencontre fortuite, qui aurait pu faire défaut; si Jésus *trouva* l'homme, c'est qu'il l'avait recherché (comp. chap. VII, 34 suiv.); du moins, dans le sens intime du récit, cette rencontre est nécessairement providentielle. Il lui demande s'il croit au Fils de Dieu? L'autre déclare ne pas encore le connaître. Il croyait bien à son bienfaiteur, il l'avait confessé, il avait même déjà souffert pour lui, mais il ne s'était point encore préoccupé de sa personne. Un contact réitéré, une relation moins passagère, une rencontre à yeux ouverts (car il l'avait quitté étant encore aveugle), lui révèle le grand mystère : celui qui t'a donné la vue n'est autre que le Fils de Dieu! Et il se prosterne pour lui faire hommage de toute son existence.

Veut-on une dernière preuve de ce que toute cette narration, jusque dans ses moindres détails, est à double entente et que le sens théologique prédomine même partout sur le sens historique? Ces mots : *tu l'as vu!* ont donné bien de la tribulation aux commentateurs; car, à vrai dire, l'homme ne l'avait pas vu, des yeux de son corps. Mais nous savons que le mot *voir*, dans le langage de notre théologien, a un sens plus profond que dans le style vulgaire (chap. I, 18; VI, 46; VIII, 38; comp. avec chap. XIV, 7, 9. 1e ép. III, 6). Oui, il l'avait vu et reconnu, il avait soutenu sa

cause et son honneur, il avait courageusement résisté aux séductions et aux menaces du monde. Seulement il ne savait pas encore son véritable nom. Aussi bien n'est-ce pas par là qu'il fallait commencer. — A ceux qui prétendent nier que le miracle, dans l'économie de ce livre, ait avant tout un sens symbolique, et qui vont jusqu'à dire qu'il n'y a pas là de discours de Jésus qui en donne l'interprétation dans ce sens, nous recommandons l'étude du verset suivant.

39 Et Jésus dit : C'est pour provoquer une crise que je suis venu dans ce monde : pour que les aveugles vissent, et que les voyants devinssent aveugles. Quelques Pharisiens qui étaient près de lui entendirent cela et lui dirent : Est-ce que nous aussi nous serions aveugles? Jésus leur dit : Si vous étiez aveugles, vous seriez sans péché; mais comme vous prétendez voir, votre péché subsiste.

IX, 39-41. Résumé théologique de ce récit : Par la venue de la lumière il se fait une *crise*, une séparation parmi les hommes, un triage (chap. III, 19; V, 27); ils se divisent en deux classes. C'est moins le but que la conséquence de cette venue. Ces deux classes, ce sont les aveugles et les voyants — l'histoire racontée dans ce chapitre traduite en style théologique. Mais il faut remarquer que déjà avant la venue de la lumière il y avait des aveugles et des voyants, et que, après sa manifestation, ils ont échangé leur condition respective. Ceux qui avaient été aveugles, représentés dans l'histoire par l'homme guéri, ont appris à voir; et ceux qui voyaient, représentés par les Juifs, ont été frappés de cécité. Les premiers sont ceux qui, placés par leur éducation (leur naissance) dans une condition défavorable, n'ont pas même eu les moyens de savoir ce que c'était que voir; mais comprenant qu'il leur manquait quelque chose et se sentant malheureux, ils vont suivre le conseil charitable qui leur est donné, de laver leurs yeux dans une eau pure, après que la main d'un sauveur, non encore connu, les a touchés et y a déposé le principe de la guérison émané de sa bouche. Les autres, persuadés qu'il ne leur manque rien, parce qu'ils ont leurs cinq sens, et le regard de l'intelligence exercé à guider leur jugement sur les choses du dehors, mais voilé en face de leur propre cœur, ceux-là dédaignent et repoussent tout ce qui prétend leur *faire la leçon*. Ils ne veulent prendre conseil que de leurs propres lumières et s'aveuglent ainsi sur leurs véritables intérêts.

Ils sont les véritables aveugles, et ils ont le front de se récrier quand on le leur dit. Jésus, au lieu de confirmer sa première assertion en la répétant, comme nous lui voyons faire ailleurs dans ce livre, donne une autre tournure à sa pensée. Il avait dit d'abord : Vous *êtes* les aveugles ! Maintenant il dit : Plût à Dieu que vous *eussiez été* parmi ceux que l'ignorance, la routine irréfléchie, la superstition empêchent de voir et de comprendre ce que la Providence leur offre en fait de secours salutaires : dans ce cas, votre indifférence, votre résistance même trouverait une excuse. Or, vous prétendez voir, tout en refusant d'ouvrir les yeux ; vous auriez pu apprendre et recevoir, et vous n'avez pas voulu. Donc vous aurez à répondre de votre refus.

1 En vérité, je vous le dis et déclare : Celui qui n'entre point par la porte dans l'enclos des brebis, mais qui l'escalade par une autre voie, celui-là est un voleur et un brigand. Mais celui qui entre par la porte est un berger des brebis. C'est à lui que le portier ouvre et les brebis écoutent sa voix, et il appelle par leurs noms les brebis qui lui appartiennent et les conduit dehors. Et quand il a fait sortir toutes les siennes, il marche devant elles et les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix. Mais quant à un étranger, elles ne le suivraient pas ; au contraire, elles fuiraient devant lui, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers. Voilà l'allégorie que Jésus leur débita ; mais eux ne comprirent pas de quoi il leur parlait.

X, 1-6. Nous n'hésitons pas à considérer la première partie du 10e chapitre comme formant la suite du récit précédent. L'*allégorie* ou, plus exactement encore, la *comparaison* (car c'est là, à vrai dire, le sens du mot hébreu *mashal*, que l'auteur a dû avoir ici en vue ; il ne s'agit pas de parabole, ou d'histoire fictive), la comparaison, disons-nous, qui est développée dans cette partie du discours, est naturellement amenée par la polémique contre les Pharisiens, qui terminait la page précédente. Ce sont eux que Jésus veut désigner comme des voleurs et brigands qui s'emparent des brebis qui ne leur appartiennent pas (v. 8). Mais à côté de cet élément polémique, l'allégorie en présente d'autres directement et exclusivement instructifs et édifiants, qui ont dû intéresser davantage la conscience chrétienne, de sorte que la liaison des deux chapitres a été généralement perdue de vue, et même complétement effacée dans les textes imprimés.

L'allégorie du berger et du troupeau était ancienne et familière à un peuple autrefois nomade, et ayant toujours encore sous les yeux les scènes de la vie pastorale. (Voyez par ex. Zach. XI. Ézéch. XXXIV.) Aussi l'avons-nous fréquemment rencontrée dans le langage figuré du Nouveau Testament. Ici elle présente une certaine obscurité, parce qu'elle est successivement employée à divers points de vue, dont un seul (Jésus berger) est devenu populaire. Il importe donc, pour éviter toute confusion, de bien séparer les diverses applications qui en sont faites. Et tout d'abord il convient de se représenter les usages en vigueur du temps de Jésus, dans les vastes steppes de la Judée et de la Pérée. Les troupeaux passaient la nuit en plein air dans de grands enclos ou bercails formés de palissades ou de barrières plus simples encore. Plusieurs pâtres se réunissaient à cet effet, s'il y avait lieu, faisant la garde à tour de rôle, et emmenant chacun ses brebis le lendemain matin.

Ces faits donnés, la première application de l'image est celle qui désigne Jésus comme la *porte* du bercail, par laquelle *les* vrais bergers (n'importe le nombre, il s'agit de la définition générique) entrent pour appeler leurs brebis; tandis que ceux qui en veulent aux brebis dans un but égoïste et sans avoir de titre à faire valoir, évitent la porte où ils trouveraient le *portier* ou gardien, pour s'introduire dans le bercail *autre part*, par *escalade*. Le sens est évidemment, que c'est par Jésus seul qu'on arrive légitimement au troupeau, qu'on ne saurait être reconnu pour un vrai conducteur des ouailles qu'autant qu'on est introduit auprès d'elles par lui seul.

Toute la partie du texte que nous venons de transcrire s'explique parfaitement par cette seule analogie, ce rapprochement très-juste et très-significatif au fond, quoique peu familier à notre rhétorique moderne. En tout cas, il sera superflu de rechercher des comparaisons subsidiaires qu'il y aurait à découvrir dans quelques traits moins saillants du tableau. Ainsi le *portier* appartient à l'image, et n'est ni le bon Dieu, ni Jésus lui-même, ni surtout Jean-Baptiste, comme on l'a encore prétendu de nos jours. Dès qu'il est reconnu que Jésus oppose ici l'une à l'autre deux catégories des personnages, pouvant se mettre en rapport avec le troupeau, mais dans des buts différents, et qu'à leur égard, il se compare, lui, à la porte d'entrée, à la seule voie légitime, il est évident qu'il ne peut pas être en même temps celui auquel un

tiers ouvre cette porte. Ce qui a donné le change aux commentateurs, c'est que, dans cette première forme de l'allégorie, le rédacteur a employé certaines expressions qui reviendront tantôt dans la seconde, de sorte qu'on a pu croire que dès à présent Jésus lui-même est le *berger* qui doit entrer par la porte. Mais c'est une erreur. Il ne s'agit pas encore du berger, unique, modèle, ou suprême; il s'agit du berger (genre, collectif) tel qu'il doit être, opposé au faux berger larron. Il s'ensuit que ce qui est dit du berger qui conduit les brebis *hors* du bercail, appartient aussi à l'image, et ne signifie pas le moins du monde que Jésus, ou n'importe qui, conduit les croyants hors de la synagogue. En un mot, le *bercail* n'a point ici de signification théologique; tout ce qui en est dit, se concentre dans cette figure : il y a une seule porte et deux classes de personnes, dont l'une seulement se dirige vers cette porte pour arriver au troupeau, et constate ainsi ses titres légitimes, instinctivement reconnus par le troupeau lui-même. Nous ferons remarquer subsidiairement que si, dans la phrase : il les conduit dehors, il était question de faire sortir les croyants de l'ancienne théocratie, il se trouverait que deux lignes plus bas ces mêmes croyants y rentreraient.

7 Jésus dit donc encore une fois : En vérité, je vous le dis et déclare : Je suis la porte des brebis. Tous ceux qui sont venus avant moi, sont des voleurs et des brigands; mais les brebis ne les ont pas écoutés. C'est moi qui suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauf; il entrera et sortira, et trouvera sa pâture.

X, 7-9. Les Pharisiens n'ayant pas compris ou n'ayant pas voulu comprendre, Jésus reprend et son allégorie et sa polémique. Encore une fois il se nomme la *porte,* mais cette fois-ci, il l'est pour le troupeau lui-même. Heureuses les brebis qui savent trouver cette porte pour se mettre en sûreté dans le bercail, qui échappent ainsi aux voleurs rôdant au dehors! Voilà en deux mots le sens de ce petit tableau, dont nous nous garderons bien d'éplucher tous les éléments. Si nous insistions par exemple sur ce que le bercail doit être le royaume de Dieu, comment expliquerions-nous que les brebis en sortiront pour trouver leur pâture? Évidemment le mot *sortir* n'est là que pour les besoins de l'image, le pâturage n'étant pas dans le bercail. Par la même raison, nous disons *sauf,* et non *sauvé,* parce qu'il est encore

question d'animaux qui s'abritent (voyez le verset suivant). Si l'auteur a mis *quelqu'un, il*, etc., c'est qu'il a mêlé à l'image une interprétation pratique parfaitement juste, mais qui brouille un peu les couleurs du tableau. Mais il va sans dire que la *pâture* aussi a son sens spirituel très-facile à trouver.

La phrase relative aux voleurs a dérouté les théologiens. On s'en est effrayé, comme si l'auteur avait voulu faire dire à Jésus que tous les conducteurs antérieurs du peuple d'Israël, les prophètes compris, avaient été de faux bergers. Les Gnostiques en ont profité pour justifier leur rejet de l'Ancien Testament. Les copistes intimidés ont rayé ces deux mots : *avant moi,* comme si cela changeait le sens. Le fait est que le troupeau est la génération contemporaine (v. 16), par conséquent les voleurs sont ceux qui, à cette époque-là, avaient prétendu s'emparer de la direction spirituelle de la nation juive et contre les attaques desquels Jésus était venu ouvrir aux siens (chap. VI, 45) la porte de refuge, en les recevant dans son sein ou dans ses bras. Comme il fait ici allusion à un fait, le noyau de son troupeau étant déjà formé, il pouvait dire : les brebis ne les *ont* pas écoutés. Par cette tournure, le discours quitte le terrain de la théorie ou de l'idéal et s'engage pour un moment dans celui de l'histoire. (Nous avons fait voir dans l'Introduction, p. 82, que l'expression du v. 8 dépasse le but prochain auquel nous nous sommes arrêté ici.)

10 Le voleur ne vient que pour dérober, égorger et détruire : moi, je suis venu pour que les brebis aient la vie et l'abondance. Je suis le bon berger ; le bon berger donne sa vie pour les brebis. Le mercenaire qui n'est point berger, et auquel les brebis n'appartiennent pas, quand il voit venir le loup, abandonne les brebis et s'enfuit, et le loup les ravit et les disperse ; car il n'est qu'un mercenaire et ne se soucie point des brebis.
14 Moi je suis le bon berger, et je connais les miennes, et les miennes me connaissent, de même que le père me connaît et que moi je connais le père ; et je donne ma vie pour les brebis.
16 J'ai encore d'autres brebis qui ne sont point de cette bergerie : je dois les conduire, elles aussi, et elles écouteront ma voix, et il y aura un seul troupeau et un seul berger. C'est pour cela que le père m'aime, parce que je donne ma vie, pour la reprendre. Personne ne me l'ôte ; c'est moi qui la donne de mon propre gré. J'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre : c'est là la mission que j'ai reçue de la part de mon père.

X, 10-18. Voici enfin la dernière forme de l'allégorie : Jésus est lui-même le berger. Cette comparaison est si simple et si naturelle, qu'elle n'a pas besoin d'explication : aussi est-elle l'une des images les plus populaires du langage chrétien. Cependant l'exégèse scientifique a encore trouvé moyen d'embrouiller la chose, en voulant y voir ce qui n'y est pas.

Le bon berger est opposé aux mauvais bergers. Cela va de soi. Le bon berger étant Jésus, les mauvais bergers doivent être ses adversaires déjà caractérisés et suffisamment désignés dans les tableaux précédents. Le bon berger veille au salut du troupeau, au point de sacrifier sa vie, *s'il le faut*, pour sauver les brebis ; les mauvais bergers font tout juste le contraire : s'ils ne volent pas eux-mêmes les brebis pour les manger, ils s'enfuient du moins à l'approche du danger et les abandonnent au loup.

Voilà la substance de l'allégorie. Nous écartons donc tous les essais de distinguer entre les voleurs et les mercenaires, comme si ces termes désignaient deux classes d'adversaires absolument diverses. La différence entre ceux-ci et Jésus consiste dans l'antithèse de l'intérêt égoïste et du dévouement généreux ; il n'y a pas lieu de scinder davantage. Encore moins faut-il demander qui est le *loup* ? Le loup est un quadrupède qui menace les brebis, quadrupèdes aussi. Il appartient à l'image, absolument comme le *portier*.

Nous disions le *dévouement* de Jésus, nous parlions d'un bon berger qui est prêt à sacrifier sa vie, *au besoin*, pour le troupeau confié à sa garde. Nous insistons sur la portée de ces expressions. En effet, l'allégorie ne permet pas d'aller au delà. Dans une lutte avec un loup, le berger ne périt pas nécessairement, et s'il périt, les brebis ne sont pas sauvées pour cela ; de plus, le troupeau ne risque pas précisément de périr tout entier par le fait du loup ; enfin, les brebis n'ayant pas mérité la mort, celle du berger n'est en aucun cas expiatoire. De quelque manière qu'on retourne l'image, on n'en fera jamais sortir la théorie dogmatique relative au but de la mort de Christ. Elle ne représente que ce que nous venons de dire. Ce qui a engagé les commentateurs à y voir autre chose encore, c'est ce terme, reproduit à plusieurs reprises et particulier au style de notre auteur : *donner* (litt. : déposer) *la vie*. Il implique certainement l'idée d'un sacrifice libre et volontaire pour le bien d'autrui, mais ne contient rien qui nous permette d'en tirer d'autres éléments encore, au moyen d'une analyse

théologique. Seulement nous voyons tout à la fin de notre texte, que la mort de Jésus pour les brebis, toute libre qu'elle est, est en même temps un mandat, une *mission*. (Nous ne traduisons pas : un *ordre*, car il est dit que le père l'aime, parce qu'il *veut bien* donner sa vie, de son propre gré, de son plein pouvoir, personne au monde ne pouvant l'y forcer.) Cela tient aux prémisses dogmatiques du livre : l'incarnation aussi avait été à la fois un acte libre du Fils et un effet de la volonté gracieuse du Père. De même, la *reprise* de la vie, corollaire de la nature propre du Fils, est à la fois un effet de sa volonté, et un acte de la puissance du Père.

Il est facile de constater qu'avec ces thèses relatives à la mort et surtout à la résurrection de Jésus, nous sommes sortis de la sphère de l'image allégorique du troupeau. Le discours est arrivé insensiblement au style de l'enseignement théologique direct. Mais cela se voit plus haut déjà, au v. 14, où il est parlé d'une *connaissance* mutuelle du berger et des brebis, pareille à la connaissance mutuelle du Père et du Fils. On ne peut pas s'arrêter ici à ce qui a pu suffire aux v. 3 et 4 où nous nous trouvions en face d'un tableau champêtre. Ici, c'est de la théologie mystique ; c'est celle-là même, à laquelle nous avons pu nous initier dans quelques-uns des discours précédents, et avec laquelle nous nous familiariserons davantage encore dans les chap. XIV à XVII. Il s'agit d'une intimité de la vie spirituelle, qui n'a point d'analogie avec les choses d'ici-bas et que les plus gracieuses images ne sauraient refléter, même imparfaitement, par la raison qu'elle ne tient pas à l'imagination, mais à un élément de la nature humaine qui ne se développe que dans des âmes privilégiées.

Au v. 16 il y a une allusion très-claire à la vocation des gentils. Mais le discours n'y insiste pas pour le moment. Nous aurons à y revenir à l'occasion d'autres textes.

19 Il y eut de nouveau désaccord parmi les Juifs à propos de ces discours. Beaucoup d'entre eux disaient : Il est possédé, il est fou ; pourquoi l'écoutez-vous ? D'autres disaient : Ces paroles ne sont pas celles d'un possédé ; un démon peut-il rendre la vue à des aveugles ?

X, 19-21. Cette dernière phrase fait voir clairement que, dans la pensée de l'auteur, le discours que nous venons d'analyser se

rattache encore à l'histoire de l'aveugle-né, laquelle se termine, elle aussi, par la constatation de l'effet naturel et nécessaire de l'apparition du Verbe-lumière : la séparation des éléments dans le monde au milieu duquel il se manifeste (chap. III, 19; V, 27, etc.).

Mais en disant que l'histoire de l'aveugle-né se termine ici, nous n'entendons pas en séparer le morceau suivant (v. 22 suiv.) d'une manière absolue. Au contraire, nous allons voir qu'il y a, entre les deux parties de ce qui forme aujourd'hui le 10e chapitre, et malgré l'absence d'une liaison chronologique et extérieure, une relation intime et pragmatique des idées et du drame, considéré dans son ensemble. Tout à l'heure il avait été parlé d'un désaccord parmi les Juifs, d'un nouveau symptôme du grand triage opéré dans le monde, et nous comprenons qu'ici comme partout ailleurs (voyez surtout les chap. VI, VIII), l'arrière-pensée de l'auteur est que la majorité est mal disposée et que, dans la minorité même, l'hésitation et les malentendus neutralisent l'effet salutaire et en rétrécissent incessamment le cercle d'action. Les manifestations réitérées de la puissance vivifiante et de l'amour rédempteur ne changent rien à cet état des choses. Aussi bien la catastrophe a-t-elle été annoncée d'avance.

[22] On célébrait à Jérusalem la fête de la dédicace du temple; c'était en hiver, et Jésus se promenait dans l'enceinte sacrée sous le portique de Salomon. Or, les Juifs l'entourèrent et lui dirent: Jusques à quand tiendras-tu notre esprit en suspens? Si tu es le Christ, dis-le nous franchement! [25] Jésus leur répondit: Je vous l'ai dit, mais vous ne le croyez pas; les œuvres que je fais au nom de mon père, ce sont elles qui rendent témoignage de moi, mais vous ne croyez pas, car vous n'êtes point de mes brebis, comme je vous l'ai dit. Mes brebis écoutent ma voix, et moi je les connais, et elles me suivent, et moi je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais et personne ne me les ravira. Mon père, qui me les a données, est plus grand que tous, et personne ne peut les ravir au père. Moi et le père nous sommes un.

X, 22-30. La fête de la dédicace du temple se célèbre aujourd'hui encore parmi les Juifs, le 25 du mois de Kislev (en décembre), en commémoration de la nouvelle consécration du lieu saint, faite par Judas Makkabi l'an 164 avant Jésus-Christ, après la reprise de cette partie de la ville sur les Syriens (1 Macc. IV).

Après le double tableau du bon *berger* et des mauvais, la scène présente est destinée à mettre en relief la différence entre les *brebis* du vrai troupeau, et celles qui refusent de s'y associer. L'emploi de ce dernier terme justifie, à lui seul, la supposition de l'unité foncière du chapitre, malgré l'indication chronologique qui semble demander la division. D'autres preuves viendront tout à l'heure la confirmer davantage.

Les Juifs demandent une déclaration nette et franche. S'ils avaient *voulu* croire, celles qui avaient été faites précédemment (chap. V, 19; VIII, 26, 56, etc.), et surtout les *œuvres* de Jésus (par lesquelles, encore une fois, il ne faut pas seulement entendre les miracles, chap. V, 36), auraient rendu un témoignage suffisant. Mais le Christ attendu et demandé par le monde, n'était pas celui que Dieu lui offrait, et cette différence de conception n'était pas la moindre des causes de l'incrédulité.

On peut voir ici très-clairement que, dans la pensée de l'auteur, son livre forme un seul tout, dans ce sens, que les éléments didactiques qu'il contient forment suite l'un à l'autre, malgré les variétés et les changements dans le cadre historique. Jésus dit, v. 25 : *Je vous l'ai dit....* Cela est parfaitement vrai, mais si nous avions à envisager cet évangile comme une simple narration de faits, les personnes introduites au chap. V, étaient-elles donc les mêmes que celles du chap. VIII, et du chap. X? Il n'y a que les lecteurs qui soient les mêmes d'un bout à l'autre. Jésus dit encore : *Vous n'êtes pas de mes brebis....* Mais les Juifs présents ici, ont-ils donc nécessairement assisté à un discours prononcé quelques mois auparavant? Il n'y a que les lecteurs qui n'aient pas quitté la scène. Jésus ajoute ces mots : *Comme je vous l'ai dit....* Mais les paroles précédentes n'ont été dites explicitement nulle part. Le lecteur seul, qui a lu le tout, sait que la définition donnée par Jésus de ses *brebis* ne s'applique pas aux Juifs incrédules. C'est devant le lecteur que Jésus pouvait être censé avoir dit ces choses, mais non devant ses auditeurs actuels. Comme on n'a pas compris ce fait d'ailleurs si patent, on a été jusqu'à retrancher, soit dans les copies, soit dans les éditions, les derniers mots du v. 26, ou bien on a proposé de les en détacher, pour les joindre à la phrase suivante, ce qui implique en même temps une fausse interprétation du v. 3.

Les v. 27 à 30 expriment cette idée, que les vraies brebis se mettent avec leur berger dans un rapport tout différent de celui

qui vient de s'accuser dans la question des derniers interlocuteurs. Ce rapport normal et salutaire est encore caractérisé par les verbes *écouter, connaître,* et *suivre,* dont la valeur théologique nous est familière (comp. *Histoire de la théologie apostolique,* II, 513 suiv.) ; mais notre texte ajoute de nouveaux éléments à ce qui a été dit au v. 14. Ce n'est pas à Jésus seul que les brebis appartiennent ; elles appartiennent aussi au Père, qui est un avec lui, et qui, étant plus puissant que personne, saura aussi les préserver contre toutes les attaques du dehors. Il ne faut pas s'arrêter ici à ce fait, que l'expérience nous montre des brebis qui s'égarent et se perdent. L'exception ne change pas la règle, et l'on dira que ces brebis-là n'ont pas appartenu au troupeau : car l'idée que celui qui est réellement régénéré ne peut plus se perdre, cette idée est un élément positif de la théologie apostolique, du moins dans la sphère de la théorie. Le terme de *ravir* rappelle l'image du loup ou du voleur, comme on voudra ; car pour l'interprétation religieuse, cela revient au même. Comme l'opposé (donner la vie) est déterminé par l'adjonction des mots *éternel* et *jamais,* on voit bien que l'allégorie primitive ne fournit plus ici que les mots, mais qu'il faut immédiatement s'en tenir à l'essence spirituelle de la pensée. L'*unité* du Fils et du Père se rapporte ici à la puissance, commune à tous les deux, d'assurer la vie aux hommes ; mais elle se fonde précisément, comme partout ailleurs dans notre livre, sur le rapport filial. Or, ce rapport n'est pas seulement celui de l'amour, ou de la communauté de volonté et d'action (un rapport éthique), mais encore celui d'une communauté de nature ou d'essence (un rapport métaphysique).

[31] Sur cela, les Juifs apportèrent de nouveau des pierres pour le lapider. Jésus leur adressa ces paroles : Je vous ai fait voir, avec l'aide du Père, beaucoup de bonnes œuvres ; pour laquelle d'entre elles voulez-vous me lapider ? Les Juifs lui répondirent : Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous voulons te lapider, mais pour un blasphème, et parce que toi, qui n'es qu'un homme, tu te fais Dieu. [34] Jésus reprit : N'est-il pas écrit dans votre loi : *Moi, je dis : vous êtes dieux ?* Si elle a pu appeler dieux ceux auxquels cette parole de Dieu s'adressait, et que l'Écriture est indiscutable, comment pouvez-vous dire de moi, que le Père a consacré et envoyé dans le monde, que je dis un blasphème parce que j'ai dit : je suis le fils de Dieu ? [37] Si je ne fais point les œuvres de mon père, alors ne me croyez pas ; mais si je les fais, et que vous ne vouliez pas me

croire à moi, croyez du moins à mes œuvres, afin d'apprendre et de reconnaître que le Père est en moi et que moi je suis dans le Père. Sur cela, ils cherchaient encore à s'emparer de lui ; mais il alla se soustraire à leurs mains.

X, 31-39. Les discours de Jésus n'aboutissant guère, auprès des Juifs, qu'à mieux constater la différence radicale qui existe entre son but et les tendances du monde, nous ne sommes pas surpris de voir de nouveau surgir des démonstrations d'hostilité violente. La situation est la même que celle qui a été dépeinte au début du conflit (chap. V, 18). Ici Jésus, pour prouver ses titres, en appelle encore à ses œuvres, à l'ensemble de son activité messianique, plus particulièrement à ses *bonnes* œuvres, c'est-à-dire à ses guérisons miraculeuses, lesquelles, au point de vue de notre évangile, sont tout autant spirituelles que physiques. Les Juifs, de leur côté, relèvent ce qu'il avait dit de son rapport avec Dieu, et y voient la prétention à l'égalité avec l'Être suprême.

Pour réfuter cette interprétation accusatrice, Jésus cite un passage de l'Écriture (Psaume LXXXII, 8), dans lequel le nom de dieu est appliqué à des mortels en vue de la place qu'ils occupaient dans le gouvernement théocratique. Or, il peut justifier, lui aussi, de cette consécration théocratique, d'une mission divine solennellement et suffisamment attestée : pourquoi n'aurait-il pas le droit de revendiquer, lui aussi, un titre pareil? Si l'Écriture, autorité irréfragable, parce que c'est Dieu qui y parle et non pas le psalmiste, a pu faire une déclaration dans le sens indiqué, comment Jésus commettrait-il un blasphème en en réclamant le bénéfice, puisqu'il démontre ses droits? Évidemment son raisonnement n'est concluant que s'il n'attache pas au nom de fils de Dieu la notion de l'égalité métaphysique absolue. Et c'est ce qu'il ne fait jamais (chap. XIV, 28) dans ce livre. Il réclame pour lui ce que d'un bout à l'autre (chap. I, 12; XVII, 21) il veut donner aux siens.

A ce raisonnement exégétique, qui, dans la bouche de Jésus du moins, apparaîtra toujours comme une accommodation, il s'en joint maintenant une autre, toute pratique, et que personne ne refusera de reconnaître pour telle. Précédemment déjà, Jésus avait demandé une foi directe et immédiate en sa personne et à sa parole, indépendamment de toute preuve extérieure (chap. VIII, 14). Il avait insinué qu'il avait le droit de l'exiger, sans

avoir besoin de se prévaloir de n'importe quel témoignage extérieur, et que ce genre de foi était le plus parfait et le plus sûr. Ici, il s'abaisse au niveau d'une disposition moins empressée, moins généreuse et enthousiaste ; il consent à ce que l'immédiateté du sentiment religieux cède la place au jugement qui demande des preuves préalables. Mais ces preuves, dit-il, je les ai fournies. Ce sont mes œuvres. Ces œuvres, il les appelle œuvres de son père, non pas parce qu'il aurait exclusivement en vue des miracles, à considérer comme des effets directs d'une puissance supérieure, mais parce que toute l'activité terrestre du fils de Dieu est une effusion permanente de lumière, d'amour et de vie célestes.

On remarquera encore l'expression particulière par laquelle est formulée l'idée de l'unité qui fait le sujet de la discussion entre Jésus et les Juifs. A l'accusation de se faire Dieu, il répond par l'assertion : je suis *dans* le père, et le père est *dans* moi. La communauté avec Dieu, ainsi comprise, est la conception fondamentale du mysticisme évangélique, mais elle a cela de propre, qu'elle est transmissible (chap. XVII, 21). Celui qui n'en a pas fait l'expérience peut y voir un blasphème, s'il est juif, ou une folie, s'il est païen.

[40] Et il s'en alla de nouveau au delà du Jourdain, vers l'endroit où Jean baptisait autrefois, et y resta. Et beaucoup de gens vinrent auprès de lui et disaient que Jean n'avait point fait de miracle, mais que tout ce qu'il avait dit de celui-ci était vrai. Et beaucoup de gens crurent en lui en cet endroit.

X, 40-42. Le récit de notre auteur fait terminer à Jésus ses pérégrinations à l'endroit même où il les avait commencées (chap. I, 28), et de même qu'au début Jésus avait été introduit auprès du peuple par le témoignage du Baptiste, c'est encore à ce même témoignage que la partie bien disposée de ce peuple revient pour professer sa foi, au moment où la crise suprême approche, et où l'auteur clôt la série des scènes destinées à orienter ses lecteurs sur la nature du conflit entre la révélation et le monde.

[1] Or, il arriva qu'un certain Lazare de Béthanie, du village de Marie et de Marthe sa sœur, était malade. (C'était cette Marie qui oignit le Seigneur d'huile parfumée et qui lui essuya les pieds avec

ses cheveux; et c'était son frère Lazare qui était malade.) Les sœurs
envoyèrent donc vers lui pour lui faire dire: Seigneur, sache que
ton ami est malade. Jésus, en apprenant cela, dit: Cette maladie
n'aboutira pas à la mort, mais à la gloire de Dieu, le fils de Dieu
devant être glorifié par elle. 5 Or, Jésus aimait Marthe et sa sœur
et Lazare: lors donc qu'il eut appris la maladie de celui-ci, il resta
deux jours à l'endroit où il se trouvait, puis après cela il dit à ses
disciples: Allons retourner en Judée. Les disciples lui dirent: Rabbi,
naguère les Juifs cherchaient à te lapider et tu vas y retourner?
Jésus répondit: Le jour n'a-t-il pas douze heures? Si quelqu'un
marche pendant le jour, il ne se heurte point, parce qu'il voit le
soleil qui éclaire le monde; mais si quelqu'un marche pendant la
nuit, il se heurte, parce qu'il n'est pas éclairé. 11 Après avoir parlé
ainsi, il reprit et leur dit: Notre ami Lazare s'est endormi, mais je
vais le réveiller. Sur cela, ils lui dirent: Seigneur, s'il a pu dormir,
il en reviendra. Jésus avait voulu parler de la mort de Lazare,
mais eux croyaient qu'il parlait d'un simple sommeil. Alors Jésus
leur dit franchement: Lazare est mort, et à cause de vous je suis
bien aise de n'y avoir pas été, afin que vous croyiez. Mais allons-y!
Alors Thomas, autrement dit le Jumeau, dit à ses condisciples:
Allons-y, nous aussi, pour mourir avec lui!

XI, 1-16. Ce qui nous frappe tout d'abord dans ce récit, c'est la manière dont la famille de Béthanie y est introduite. Pour orienter le lecteur sur la personne de Lazare, l'auteur nomme ses deux sœurs, et de plus, il donne sur l'une d'elles un détail tout particulier sans qu'auparavant il en ait été jamais question, et pourtant de manière qu'on voit qu'il entend parler de choses généralement connues. De fait, une histoire, ou plutôt deux histoires analogues d'une onction faite par une femme se lisent aussi dans les trois autres évangiles, mais avec des détails en partie autres que ceux qui sont relatés ici. Nous avons dû parler de cela dans l'Introduction, page 75.

Quant aux différentes paroles prêtées à Jésus dans notre texte, elles sont on ne peut plus simples et transparentes. Quand il dit: cette maladie n'est pas mortelle, ce n'est pas une opinion médicale qu'on lui fait émettre, mais, comme le prouve le reste de la phrase, l'expression de la certitude de l'événement miraculeux qui fait le sujet même de tout le récit. L'effet que, dans la pensée de l'auteur, cette déclaration faite dès l'abord doit produire sur le lecteur, sera d'autant plus marqué, qu'au moment où Jésus parle,

Lazare est déjà mort (v. 39), et que nous sommes ainsi amenés à conclure, d'après tous les précédents, que Jésus connaissait le fait de cette mort, bien qu'elle ne lui fût pas annoncée. Aussi bien le dit-il explicitement plus loin, sans avoir reçu un nouveau message. S'il reste encore deux jours avant de partir pour Béthanie, cela ne peut pas avoir été parce qu'il *croyait* qu'il n'y avait pas de péril en la demeure. En un mot, tous ces détails concourent à mettre en relief la supériorité absolue de la science et de la puissance du Sauveur, et certes, les assertions de l'historien ne paraîtront pas exagérées, quand nous constaterons plus loin qu'elles ne font que servir de base à la revendication d'un empire bien autrement grand dans la sphère purement spirituelle et mystique.

D'ailleurs, le retard qu'il met à son voyage, qu'il serait facile d'expliquer par n'importe quelle autre occupation, doit être réputé intentionnel, si nous nous plaçons au point de vue théologique de l'auteur. Rien n'est fortuit ou accidentel dans la vie de Jésus. Chaque chose vient à son heure. Il a *voulu* ne pas être à Béthanie avant la mort de Lazare, parce que le miracle de la résurrection de celui-ci devait produire une impression décisive (v. 15) et amener immédiatement la catastrophe (v. 47 suiv.). Il aurait pu épargner à ses amies quelques jours d'un deuil amer (v. 21, 33) ; il lui en aurait coûté de ne pas intervenir s'il avait été là (v. 35, 36) ; mais des raisons majeures (v. 42) exigeaient cette fois un autre procédé. Voilà ce que l'évangéliste veut faire ressortir, et toute explication qui se préoccuperait de considérations vulgaires ou prétendues plus naturelles, dénaturerait la portée du récit.

Mais si nous retrouvons ici, jusque dans les moindres détails, la hauteur de conception relativement à la personne de Jésus, que nous avons pu étudier à chaque page de ce livre, nous y constaterons pareillement, du côté des disciples, le manque absolu d'intelligence que la narration de l'auteur s'est partout plu à faire ressortir, pour bien établir le contraste entre la source céleste de la vérité et la réceptivité tristement faible du monde. Sans doute, c'est un trait de prudence, qu'ils ne veulent pas que Jésus s'expose à un danger imminent (v. 8) ; c'est un beau trait de dévouement, quand l'un d'eux[1] s'écrie : eh bien, s'il persiste à partir, allons

[1] Thomas n'est pas un nom propre, mais un simple surnom (comp. par ex. Barthélemy, Barnabas, etc.), et signifie un jumeau, en grec Didymos.

mourir avec lui ! (v. 16), mais c'est là un mouvement du cœur et non un acte de l'intelligence. Le malentendu relatif à l'emploi des mots *dormir* et *réveiller*, rentre dans la nombreuse catégorie de propos analogues que nous avons rencontrés dans tous les chapitres de ce livre. Jésus parlait de l'âme, eux pensent qu'il s'agit du corps. Or, comme il est matériellement impossible de prendre les paroles de Jésus au sens matériel, personne n'étant venu annoncer que Lazare dormait dans son lit à cette heure, et les hommes ne dormant pas habituellement plusieurs jours de suite, cette méprise a tout juste la valeur de la fameuse réplique de Nicodème et d'autres du même genre. Elle n'est pas historique, elle est destinée à marquer la distance des deux points de vue. Au moment où le Verbe incarné s'apprête à révéler sa puissance vivifiante, qui désormais triomphera de la mort et du sépulcre (v. 25, 26), le monde, représenté dans ce qu'il avait de mieux disposé, s'amuse à puiser ses consolations dans cette observation banale, que le sommeil est un bon symptôme dans les maladies graves.

Reste le mot du v. 9, qui, à première vue, semble quelque peu énigmatique. Cependant le sens n'en saurait être douteux. Il y a d'abord ce simple fait de l'expérience journalière, qu'en plein jour l'homme a la démarche assurée et évite facilement les achoppements qu'il peut rencontrer sur son chemin ; tandis que de nuit, on risque de se heurter à chaque pas contre des obstacles quelconques. Dans quel but ce fait est-il relevé ici ? Le *jour* sera la durée de la vie terrestre (chap. IX, 4) ; la nuit est donc le temps qui suit la mort. Les *douze heures* seront la mesure déterminée de la première période (car à cette époque, les heures du jour véritable, et non astronomique, étaient invariablement de douze, et par conséquent plus ou moins longues selon la saison.). Chaque mortel a donc *ses* douze heures à marcher, elles seront plus ou moins longues, selon la volonté de Dieu, et aussi longtemps qu'il fait jour pour lui, il marchera sûrement et ne se heurtera pas contre ce qui pourrait compromettre sa vie. En d'autres termes : Ma vie, dit Jésus, est entre les mains de Dieu ; tant que mon heure n'est pas venue, aucun péril ne la précipitera ; et quand elle sera venue, pourquoi et comment m'y soustrairais-je ?

17 Or, quand Jésus arriva, il le trouva mis au sépulcre depuis quatre jours. Béthanie était située près de Jérusalem, à une distance

d'environ quinze stades; et beaucoup de Juifs étaient venus voir Marthe et Marie et leur famille, pour leur offrir des consolations au sujet de leur frère. Or, Marthe, quand elle apprit l'arrivée de Jésus, alla à sa rencontre, tandis que Marie resta à la maison. Marthe donc dit à Jésus : Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort! Cependant maintenant encore je sais que Dieu t'accordera tout ce que tu lui demanderas. [23] Jésus lui dit: Ton frère ressuscitera! Marthe répondit: Je sais bien qu'il ressuscitera, lors de la résurrection, au dernier jour. Jésus reprit: C'est moi qui suis la résurrection et la vie: celui qui croit en moi vivra, quand bien même il mourrait, et quiconque vit et croit en moi, ne mourra jamais. Crois-tu cela? Elle lui dit: Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le fils de Dieu, qui doit venir au monde!

XI, 17-27. Cette partie de notre texte est la plus importante au point de vue de l'auteur, car nous y voyons d'avance le fait matériel d'un rappel miraculeux à la vie d'un homme mort et enterré depuis quatre jours, élevé à la hauteur d'une conception théologique de la plus grande portée. Les circonstances extérieures, qui forment comme le cadre de l'idée mystique, sont dessinées d'une manière si simple et si naturelle, que nous n'aurons guère besoin de nous y arrêter; et si quelque trait particulier du tableau devait paraître moins précis, cela ne gênera pas l'intelligence de l'ensemble. Ainsi nous ne demanderons pas comment Marthe apprit l'arrivée de Jésus, alors que celui-ci s'arrêtait à quelque distance du village (v. 30).

Les premières paroles adressées par Marthe à Jésus expriment le regret que celui-ci ne soit pas venu plus tôt, la certitude que sa présence aurait prévenu l'issue fatale, et la conviction que la mort même n'opposera pas une barrière infranchissable à sa puissance. Les derniers mots du v. 22 ne peuvent être interprétés que dans le sens d'un appel indirect à cette puissance. A la vérité, notre auteur n'a point raconté antérieurement d'autres miracles opérés sur des morts, qui auraient pu être censés connus de Marthe; mais rien ne nous autorise à dire que les faits précédemment relatés ne justifiaient pas encore l'espoir, d'ailleurs assez modestement exprimé, de la sœur de Lazare.

Jésus répond simplement : *Ton frère ressuscitera.* Cette phrase, ressemblant en ceci à bien d'autres dans ce livre, est équivoque à dessein. La notion de la résurrection était généralement familière aux Juifs de ce temps-là, mais c'était une notion

assez matérialiste, tenant aux choses d'un autre monde, et n'exerçant pas une influence directe et sensible sur la vie intime des individus, si tant est qu'une pareille vie fût déjà réveillée chez eux. Cela se voit clairement par la réponse de Marthe. Elle prend l'assertion de Jésus dans le sens que nous venons d'indiquer et déclare implicitement qu'il n'y a là qu'une consolation bien faible et insuffisante. En effet, le *dernier jour*, époque peut-être lointaine, et en tout cas non déterminée, n'offrait qu'une perspective voilée, tandis que la douleur du moment aurait eu besoin d'une lumière plus immédiatement radieuse. Pour elle, qui représente ici le commun des mortels, la vie future, à laquelle elle croit comme on croit aux choses qu'on a entendu répéter depuis l'enfance, est séparée de la vie présente par un abîme, à la vue duquel elle éprouve une secrète horreur.

Maintenant Jésus écarte cette conception imparfaite. Il parle de cette *vie* indestructible qui peut commencer déjà ici-bas, pendant l'existence actuelle, cette vie sur laquelle la mort physique n'a pas de pouvoir, et qui est la seule vraie garantie d'une existence indéfiniment prolongée. Cette vie-là a pour condition ou source la *foi* en Christ, en d'autres termes, l'union personnelle de l'individu mortel avec le Verbe qui est venu apporter au monde, outre la lumière et l'amour, et par ces éléments mêmes, la vie, le troisième élément de l'essence de Dieu (chap. I, 4; III, 16 suiv.; V, 24 suiv., etc.) Ainsi celui qui croit, dans ce sens, vivra de la vie divine et éternelle, dût-il mourir physiquement, comme l'exige sa nature; et quiconque, pendant sa vie terrestre, arrive à cette foi, n'a plus à craindre de mort qui viendrait interrompre sa vie nouvelle ou y mettre fin. On voit que dans les deux lignes des v. 25 et 26, les termes de vivre et de mourir sont tour à tour pris dans le sens vulgaire et dans le sens mystique (comp. 1 Cor. XV, 12 suiv.).

On ne manquera pas de remarquer: 1° Que la notion populaire de la résurrection au dernier jour est ici, sinon complétement écartée, du moins reléguée sur le second plan et implicitement dépouillée de toute valeur théologique. Jésus dit: Je *suis* la résurrection, et non: je la *ferai*, à la fin des temps. D'après la première de ces phrases, la résurrection est à prendre comme le point de départ de la vraie vie; 2° Que la déclaration solennelle de Jésus, qui forme incontestablement le point central du récit, n'a rien de commun au fond avec la résurrection de Lazare, qui est

un miracle purement physique. Il s'ensuit que l'auteur a raconté le *fait*, non pour lui-même, et dans un but purement historique ou apologétique, mais pour le faire servir de *symbole* à l'idée religieuse ; 3° que cette idée est la dernière de celles illustrées et mises en relief par la série des miracles précédemment relatés, et qu'elle se rattachera d'une manière plus intime à celles qui feront le sujet de la seconde partie du livre, ou, pour mieux dire, qu'elle sera elle-même le sujet des enseignements qui y seront présentés aux croyants.

En terminant, Jésus demande à Marthe si elle croit cela? Le Sauveur demande à cette partie du monde qui est bien disposée envers lui, si cette conception lui est sympathique ou accessible, s'il lui est dès à présent possible de la faire passer dans la réalité de la vie spirituelle. Et Marthe répond : Je crois que tu es le Christ *qui doit venir*, le Christ de l'espérance populaire et nationale, le fils du Dieu révélateur (chap. IV, 25). Son intelligence religieuse ne s'est point encore élevée au niveau où le vrai chrétien doit arriver, mais en attendant le sentiment instinctif, l'affection du cœur, ont déterminé l'adhésion de l'esprit, et la puissance de cet attachement, non encore tout à fait dégagé de tout préjugé mondain, assure déjà le progrès spirituel indispensable. Aussi la conversation s'arrête-t-elle là. Le lecteur intelligent a compris, et l'auteur reprend le fil de son récit.

[28] Et après avoir dit cela, elle s'en alla appeler sa sœur Marie, en
lui disant à part : Le Maître est là et t'appelle. Celle-ci, à ce mot,
se lève aussitôt, et se rend auprès de lui. Cependant Jésus n'était
pas encore arrivé au village, mais il se trouvait à l'endroit où
Marthe l'avait rencontré. Or, les Juifs qui s'étaient trouvés avec
elle à la maison pour lui faire leurs condoléances, la suivirent en
disant qu'elle allait pleurer sur la tombe. [32] Cependant Marie étant
arrivée auprès de Jésus et l'ayant aperçu, se jeta à ses pieds en
lui disant : Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas
mort ! Jésus, en la voyant pleurer, et les Juifs, qui étaient venus
avec elle, pleurant aussi, fut irrité dans son esprit et s'en émut. Et
il dit : Où l'avez-vous mis ? On lui répondit : Seigneur, viens voir !
[35] Jésus pleura. Les Juifs disaient : Voyez combien il l'aimait. Mais
quelques uns d'entre eux dirent : Lui, qui a rendu la vue à l'aveugle,
ne pouvait-il pas faire que celui-ci ne mourût point ? [39] Sur cela,
Jésus, irrité de nouveau intérieurement, se rendit au sépulcre. C'était
un caveau recouvert d'une pierre. Jésus dit : Otez cette pierre !

Marthe, la sœur du défunt, lui dit : Seigneur, il sent déjà ! C'est que c'est son quatrième jour ! Jésus répondit : Ne t'ai-je pas dit que, si tu croyais, tu verrais la gloire de Dieu ? [41] On ôta donc la pierre, et Jésus, élevant les yeux vers le ciel, dit : Mon père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé : moi, je savais bien que tu m'exauces toujours ; mais je l'ai dit à cause de la foule qui m'entoure, pour qu'ils croient que c'est toi qui m'as envoyé. Et après avoir dit cela, il s'écria à haute voix : Lazare, sors et viens ! Le mort sortit, ayant les mains et les pieds liés avec des bandelettes, et le visage enveloppé d'un linge. Jésus leur dit : Dégagez-le et laissez-le s'en aller.

XI, 28-44. Les détails accessoires du récit s'expliquent pour la plupart sans trop de peine. Marthe, en appelant sa sœur, lui parle *à part*, son émotion momentanée, ses espérances encore vagues lui rendant importune la présence d'une masse de gens dont les sentiments n'étaient pas (elle pouvait bien le savoir) à l'unisson des siens. — Le tombeau est représenté comme un caveau creusé dans le roc, et dans lequel on descendait par quelques marches ; la pierre n'est pas une porte, mais un couvercle, couché horizontalement sur l'ouverture. — Il a paru plus difficile aux commentateurs d'expliquer la cause et la nature du sentiment particulier que l'auteur prête à Jésus à deux reprises différentes (v. 33 et 38). Comme le terme grec employé dans cette occasion exprime toujours un mouvement de colère, ou de reproche, ou au moins de sévérité (Matth. IX, 30. Marc I, 43 ; XIV, 5), il n'est guère probable qu'on doive voir ici la manifestation d'un sentiment sympathique de compassion ; ce qui semblerait d'abord se recommander de préférence, surtout au premier passage de notre texte. Mais si nous sommes autorisés par l'usage du mot à choisir le terme français d'*irritation*, nous ne l'entendrons cependant pas d'un mécontentement que Jésus aurait manifesté soit au sujet de son propre attendrissement, soit au sujet d'une prétendue incrédulité de Marie et des Juifs qui auraient douté de sa puissance, soit surtout en vue du fait que les hommes sont généralement sujets à la mort par suite du péché — explications tour à tour proposées par les théologiens, mais toutes étrangères aux indications du texte. Encore moins nous déciderons-nous à y voir une émotion d'horreur en vue de sa mort à lui, qui devait être plus directement amenée par le

miracle qui allait s'accomplir. Si l'on veut se placer sur le terrain de la simple narration, on dira que Jésus était importuné d'abord par l'ostentation d'une douleur qu'il ne croyait pas sincère de la part d'une foule qu'il connaissait suffisamment, la seconde fois par la provocation insidieuse à un miracle, après le peu d'effet produit par ceux qu'il avait faits antérieurement. Mais il sera permis peut-être de se mettre encore une fois au point de vue de la conception théologique de l'histoire : Jésus s'était déclaré la source de la vie ; la résurrection de Lazare (qu'il avait annoncée d'avance (v. 4), et qui par conséquent n'était pas l'effet d'une résolution qu'il aurait prise à ce dernier moment) devait être comme qui dirait l'incarnation de cette idée mystique ; or, le monde allait s'en prévaloir pour le mettre à mort lui-même, et provoquer ainsi sa condamnation. Ce que l'auteur a voulu exprimer, par son verbe à signification aujourd'hui un peu douteuse, c'est le sentiment qui préoccupe le juge quand survient le moment fatal où la sentence devient irrévocable. Si ces explications devaient paraître trop artificielles, il faudrait admettre que l'auteur s'est trompé sur la valeur du mot grec et qu'il lui a supposé la signification d'une émotion de pitié.

La *prière* prononcée par Jésus ne présente rien qui puisse mériter les reproches qu'on lui a faits quelquefois de nos jours, dès qu'on s'en tient au texte qui déclare que c'était une prière d'action de grâces. Jésus n'a pas demandé en ce moment le pouvoir exceptionnel de ressusciter un mort; toujours uni à son père, il ne peut pas être question entre eux d'une délégation de faveur pour une circonstance spéciale. S'il a parlé à haute voix, c'est pour bien convaincre le monde que son pouvoir vient de Dieu, et que ses œuvres sont accomplies à la gloire de Dieu (chap. V, 36 suiv. ; XVII, 4, etc.). S'il remercie Dieu d'avance, c'est une preuve d'autant plus irréfragable qu'il n'est pas un thaumaturge d'occasion, mais le dépositaire des forces divines, d'une manière permanente (chap. I, 52). — On remarquera encore qu'il *rappelle* à Marthe (v. 40) qu'il lui avait prédit qu'elle verrait la gloire de Dieu, si elle avait la foi. Or, cette phrase est composée d'éléments des versets 4, 23 et 26, et prouve encore que la rédaction est faite pour le lecteur du livre, et non inspirée par les préoccupations d'une exactitude diplomatique. Prétendre que Jésus avait fait dire à Marthe, par quelque messager, ce que nous lisons au v. 4, c'est retomber dans l'ornière du rationalisme vulgaire, qui

s'obstine à ne voir partout dans cet évangile qu'une narration à fleur de terre.

Quant au fond de l'histoire, et au fait même de la résurrection de Lazare, il faut reconnaître que tous les essais d'écarter le miracle sont arbitraires, et reviennent en fin de compte à nier purement et simplement la crédibilité de l'auteur. Aucune explication, de toutes celles qu'on a proposées, ne porte en elle-même un caractère de vraisemblance et de simplicité tel qu'on serait tenté de la substituer sans plus ni moins à la forme traditionnelle du récit. L'argument négatif le plus grave est tiré du silence des Synoptiques ; mais il peut être neutralisé par la considération des nombreuses lacunes que présentent leurs récits, pris individuellement. La tradition ayant conservé le souvenir de plusieurs faits analogues (Hist. év., sect. 31, 37), la présence de celui-ci ne compromet pas plus particulièrement l'autorité de notre auteur. Cependant il convient de faire remarquer ici, qu'après le rationalisme l'orthodoxie a éprouvé, à son tour, le besoin d'amoindrir le miracle. Si elle ne parle plus d'une simple léthargie, elle prétend cependant que l'assertion de Marthe, au v. 39, repose sur une présomption erronée. Elle aussi ne peut se décider à admettre le retour de la vie dans un corps dont la décomposition aurait commencé d'une manière sensible. La question physiologique n'est pas de notre compétence, mais nous soutenons qu'elle n'a pas arrêté le narrateur. Il ne fait pas dire à Jésus que Marthe se trompe, mais il oppose directement la gloire de Dieu à la désolation désespérée de l'homme, la réalité de la vie nouvelle à l'absolue destruction de la vie première. En méconnaissant ce fait, non seulement on marchande le miracle en lui-même, mais on efface aussi ce qu'il est destiné à mettre en relief, dans l'économie de cet ouvrage, savoir, l'antithèse radicale entre la vie physique et la vie spirituelle. A ce point de vue, nous osons affirmer que l'odeur cadavéreuse émanée du tombeau, même avant la levée de la pierre, est un trait essentiel dans le récit.

45 Alors un grand nombre d'entre les Juifs qui étaient venus chez Marie, et qui avaient vu ce qu'il avait fait, crurent en lui. Quelques uns cependant d'entre eux se rendirent auprès des Pharisiens et leur dirent ce que Jésus avait fait. Alors les chefs des prêtres et les Pharisiens convoquèrent une assemblée et disaient : Que devons-nous faire, puisque cet homme fait beaucoup de miracles ? Si nous

le laissons faire, tout le monde croira en lui, et les Romains viendront mettre fin à notre ville et à notre nation. [49] Mais l'un d'entre eux, Caïaphas, le grand-prêtre de cette année-là, leur dit : Vous n'y entendez rien et vous ne considérez pas qu'il vaut mieux pour nous qu'un seul homme meure pour le peuple, et que la nation ne périsse pas tout entière. [51] Ceci, il ne le disait pas de lui-même ; mais comme il était le grand-prêtre de cette année-là, il prophétisait que c'était pour le bien de la nation que Jésus allait mourir ; et non seulement pour cette nation, mais encore afin de réunir ensemble les enfants de Dieu dispersés au loin. C'est à partir de ce jour qu'ils complotèrent à l'effet de le faire mourir.

XI, 45-53. Le mobile qui décida l'autorité nationale à se défaire de Jésus est, d'après notre texte, d'une nature exclusivement politique. On craignait un mouvement populaire, une insurrection fomentée, non sans doute par Jésus lui-même, mais par les aspirations religieuses et nationales qui croyaient avoir trouvé en lui le roi promis par les prophètes (chap. VI, 15). Or, les hommes placés à la tête des affaires ne partageaient nullement cette dernière conviction ; ils comprenaient donc que le mouvement prévu n'aboutirait qu'à une nouvelle catastrophe, qui détruirait immanquablement les derniers restes de l'autonomie que le gouvernement impérial avait encore laissés subsister. Comment conjurer cette éventualité ? Le pontife leur indique le moyen le plus simple et le plus expéditif. — Il faut cependant rappeler que les Pharisiens étaient les adversaires de Jésus plutôt à cause de ce qu'ils pouvaient appeler son latitudinarisme ; c'étaient les Sadducéens qui se placèrent au point de vue politique que nous venons d'indiquer. On le voit clairement par les Actes des apôtres.

Joseph Caïaphas a occupé le siége pontifical pendant dix ans ou plus, et notamment pendant toute la durée du ministère de Jésus. Ordinairement, sous l'administration romaine, ces fonctions ne restaient pas aussi longtemps dans les mêmes mains ; elles avaient cessé d'être strictement héréditaires et à vie. Cependant il faudrait accuser l'auteur, quel qu'il ait été, d'une grande ignorance, si ce qu'il dit de Caïaphas devait trahir la supposition que le pontificat était une charge annuelle. Probablement il a voulu signaler le personnage principal, intervenant officiellement dans le procès de Jésus, à cette époque précise, sans se préoccuper d'une question de chronologie. *Cette année-là*, le grand-

prêtre était Caïaphas ; et cet homme n'intéresse l'histoire évangélique que *cette année-là*. Encore une fois, c'est moins le fait en lui-même que l'élément théologique qu'il renferme, auquel l'auteur attache de l'importance.

Car Caïaphas, en sa qualité de grand-prêtre, a parlé en prophète, involontairement sans doute, mais tout juste au moment de la péripétie suprême du drame sacré, cette année-là. D'après les institutions mosaïques, le grand-prêtre rendait des oracles. L'usage en était perdu depuis longtemps ; la loi et l'exégèse suffisant à tous les besoins sociaux ou ecclésiastiques. Mais on comprend que le peuple considérait toujours son chef spirituel comme un personnage plus spécialement en rapport avec le Très-Haut. Nous ne serons donc pas surpris qu'un chrétien, frappé de l'analogie d'une certaine parole, émanée d'une telle bouche et prononcée dans un but froidement politique, avec ce que la foi évangélique regardait comme la vérité fondamentale, ait pu envisager cette parole comme inspirée par l'esprit de Dieu, pour forcer l'ennemi de la nouvelle révélation à lui rendre un éclatant témoignage. L'Ancien Testament avait bien donné d'illustres exemples de cette catégorie.

La vocation des païens revient ici, en passant, pour la seconde fois (chap. X, 16).

54 Dès lors, Jésus ne conversait plus avec sécurité parmi les Juifs, mais il se retira de là dans le voisinage du désert, dans un endroit nommé Éphraïm, et là il séjourna avec les disciples. Cependant la Pâque des Juifs approchait, et beaucoup de gens du pays allaient à Jérusalem, avant la Pâque, pour se préparer aux solennités du culte. Ils y cherchaient Jésus, et quand ils se trouvaient ensemble dans l'enceinte sacrée, ils disaient : Que vous semble-t-il ? Ne viendra-t-il pas du tout à la fête ? Mais les chefs des prêtres et les Pharisiens avaient donné ordre de le signaler, dès qu'on saurait où il était, pour qu'ils pussent s'emparer de sa personne.

XI, 54-57. L'auteur ne nous dit pas pourquoi Jésus cherchait à éviter le danger en ce moment, tandis que bientôt après (chap. XII, 9 suiv., 36) il l'affronte et s'y soustrait tour à tour. Mais il a déclaré surabondamment que son *heure* était déterminée, et c'est sans doute la connaissance de cette heure qui, dans la pensée de l'écrivain, décidait des allées et des venues qu'il nous raconte ici. Au lieu de *sécurité*, on peut aussi traduire : hardiesse,

assurance; c'est en tout cas l'opposé de la précaution et de la timidité. Le *désert* que l'auteur a en vue est celui qui forme la lisière du plateau à l'est de Jérusalem.

[1] Cependant six jours avant la Pâque, Jésus vint à Béthanie où était Lazare qu'il avait ressuscité des morts. On lui offrit donc là à souper: Marthe servait et Lazare était du nombre des convives. Or, Marie prit une livre d'huile de nard pur d'un grand prix, en oignit les pieds de Jésus et les essuya avec ses cheveux, et toute la maison fut remplie de l'odeur de ce parfum. Sur cela, Judas l'Iscariote, l'un de ses disciples, celui-là même qui allait le livrer, se mit à dire: Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu pour trois cents deniers au profit des pauvres? [6] Il disait cela, non qu'il se souciât des pauvres, mais parce qu'il était voleur, et que, ayant charge de la bourse, il avait à porter ce qui y entrait. Mais Jésus dit: Laisse-la, afin qu'elle le garde pour le jour de ma sépulture. Car pour ce qui est des pauvres, vous les aurez toujours près de vous; mais moi, vous ne m'aurez pas toujours.

XII, 1-8. Nous ne nous arrêterons pas à la question chronologique, soulevée à propos des premiers mots de notre texte. Disons encore une fois que toutes les indications des évangélistes ne suffisent pas pour établir la chronologie exacte de la dernière semaine de la vie de Jésus. La résurrection est constatée un dimanche matin; le crucifiement eut lieu le vendredi précédent vers midi; le soir du même jour commença la fête de Pâques de cette année (d'après notre évangile). Hors de là, tout est incertain. La supputation des *six jours* restera toujours arbitraire, car on ne sait pas si le premier jour de la fête, et le jour de l'arrivée à Béthanie, doivent entrer en ligne de compte ou non, et si l'auteur compte des jours vulgaires, ou s'il a égard à l'usage de les commencer avec le coucher du soleil. La comparaison avec les Synoptiques n'avance pas la solution de la question. Car là elle se complique d'une nouvelle difficulté. D'après les trois premiers évangélistes, Jésus venait de Jéricho (Matth. XX, 29. Marc X, 46. Luc XVIII, 35; XIX, 1), c'est-à-dire d'au delà du Jourdain (Matth. XIX, 1. Marc X, 1), ayant choisi cette route pour faire son voyage de Galilée à Jérusalem, tandis qu'ici il vient directement d'Éphraïm, situé au nord de Jérusalem, et a séjourné depuis très-longtemps hors de la Galilée. Ce sont là deux traditions différentes, qui à la vérité ne portent que sur des détails insignifiants

et purement extérieurs, mais que nous ne pourrions accorder que par des procédés violents ou en sacrifiant l'une à l'autre.

Le récit de la scène de l'onction est tel qu'il ne peut y avoir le moindre doute au sujet de l'identité du fait avec celui raconté par Matthieu et Marc, à l'endroit correspondant de l'histoire évangélique (sect. 108). Nous renvoyons donc nos lecteurs à cet autre texte pour l'explication des incidents et des paroles de Jésus qui s'y reproduisent également. Les différences entre les deux formes du récit, pour être très-sensibles, n'affectent rien d'essentiel, bien qu'il y ait des contradictions irréductibles. Marthe faisant l'office de servante, ne saurait être placée dans la maison de Simon le lépreux, à moins d'inventer exprès un roman pour la circonstance. Nous avons déjà écarté ailleurs l'identification de cette scène avec celle racontée par Luc VII, 36 s., qui est adoptée par l'Église catholique. On comprend facilement que déjà plus anciennement des erreurs pareilles aient pu se produire dans la tradition au sujet de noms propres de lieux et de personnes ; cela ne peut que faire ressortir d'autant plus l'admirable précision avec laquelle elle a généralement conservé les paroles de Jésus, bien qu'elle n'en ait pas toujours saisi le sens intime et profond.

En ce qui concerne les larcins de Judas, nous supposons que l'accusation formelle portée ici contre ce disciple n'a été produite que plus tard. Nous ne comprendrions pas que ses collègues lui eussent laissé la gestion de leur caisse commune, si des soupçons de ce genre avaient pu prévaloir avant cette époque. La trahison et ses motifs ont pu dessiller les yeux aux intéressés, et expliquer des faits antérieurs dont on ne s'était pas d'abord rendu compte. Voyez, du reste, ce que nous avons dit sur les dernières lignes du chap. VI. C'est à dessein que nous traduisons : *il avait à porter* les sommes versées, et non pas : il *emportait*, ce qui doit signifier : il dérobait. Le verbe n'a pas cette dernière signification ; et quant à celle d'emporter, qu'il a en effet (chap. XX, 15), elle serait déplacée ici, parce que déjà le terme de *voleur*, qui précède, est plus expressif.

Dans les paroles de Jésus, le texte offre une variante assez intéressante. D'après la leçon reçue et les autres récits parallèles, il aurait dit : Elle *l'a* réservé pour ma sépulture ; de sorte qu'il aurait indiqué en même temps que le moment de lui rendre les derniers honneurs était *déjà* arrivé. Ce sens n'a rien d'étrange. Cependant la leçon qu'offrent les plus anciens manuscrits et qu'ex-

prime notre traduction, en donne un non moins plausible, et peut-être moins recherché. Marie n'aura pas versé sur les pieds de Jésus une livre entière d'huile; Judas réclame en général contre l'emploi fait de cette précieuse substance, et en indique un meilleur. Jésus, par des motifs que nous avons étudiés ailleurs, n'entre pas dans les vues du disciple, et signale un *troisième* emploi, futur, ultérieur, et si l'on veut, prochain, *de ce qui restait*. A côté de l'acte de politesse hospitalière et de l'acte de charité, il y aura l'acte d'une pieuse vénération pour la personne d'un mort chéri. La rédaction des Synoptiques, le texte vulgaire du 4e évangile et l'opinion commune, confondent le premier et le troisième emploi. Cependant il est facile de voir que la pointe du mot reste la même, quel que soit le moment de l'acte, présent ou futur, dont il est question.

9 Or, une multitude de Juifs ayant su qu'il se trouvait là, ils vinrent, non uniquement à cause de Jésus, mais encore pour voir Lazare qu'il avait ressuscité des morts. Mais les chefs des prêtres méditèrent de faire mourir Lazare aussi, parce que, à cause de lui, beaucoup d'entre les Juifs s'en allaient et croyaient à Jésus.

XII, 9-11. La formule par laquelle se termine cette partie du récit a été choisie à dessein par l'auteur, qui ne voulait pas simplement parler d'une excursion à Béthanie, mais d'une dissidence morale. Il ne s'agit pas de précautions prises, ni d'une visite clandestine.

12 Le lendemain, une foule nombreuse de gens qui se rendaient à la fête, ayant appris que Jésus allait entrer à Jérusalem, prirent les branches des palmiers et sortirent pour aller à sa rencontre, en criant : Hosanna! béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël! Cependant Jésus, ayant trouvé un jeune âne, s'assit dessus, selon ce qui est écrit: «Ne crains rien, fille de Sion! Vois! ton roi vient monté sur le poulain d'une ânesse.» 16 Ceci, ses disciples ne le comprirent pas d'abord; mais quand Jésus eut été glorifié, alors ils se souvinrent que cela avait été prédit de lui dans l'Écriture, et qu'on avait fait ainsi à son égard. Les gens donc qui venaient avec lui attestaient qu'il avait appelé Lazare hors du tombeau, et qu'il l'avait ressuscité des morts; et c'est pour cela que la foule vint à sa rencontre, parce qu'on avait entendu parler de ce miracle. Cependant les Pharisiens se disaient entre eux: Vous voyez que vous n'y gagnez rien. Voyez plutôt, le monde court après lui.

XII, 12-19. Après ce que nous avons dit de cette scène dans l'explication de l'histoire évangélique (sect. 91), nous n'avons que peu de chose à ajouter sur ce morceau. Le récit est ici plus succinct et en même temps plus simple. Le cortége se forme spontanément, en ce que deux flots de peuple se rencontrent sur le chemin de Béthanie à Jérusalem, les uns pouvant parler du miracle de Béthanie pour avoir vu Lazare vivant, les autres en ayant entendu parler à leur arrivée à Jérusalem et poussés maintenant par la curiosité vers l'endroit où la chose s'était passée. Jésus paraissant sur cette même route, on improvise une ovation, on prend *les* branches des palmiers qui se trouvaient là, et on pousse des cris dont le sens ne saurait être douteux. Jésus montait un âne qu'il avait *trouvé*. Personne, en ce moment, ne faisait attention à cette circonstance. Plus tard, quand les disciples commencèrent à étudier l'Écriture *pour* y chercher des allusions à l'histoire de leur Maître, ils découvrirent entre autres le passage de Zacharie IX, 9, qui parle de l'entrée du Messie monté sur un âne. Ce détail, purement accessoire dans la peinture idéale du prophète, est la chose capitale pour notre auteur, qui néglige les autres éléments du texte, pour se rappeler seulement que cet âne a réellement figuré ce jour-là, et pour constater ainsi la réalité de la prédiction. Ce naïf aveu nous fait voir comment, dès l'abord, la société chrétienne fut à même de rassembler un nombre assez considérable et toujours croissant de prophéties très-spéciales découvertes dans les anciens textes et qui bientôt formèrent le fonds principal de la science apologétique. Quant à la phrase : lorsqu'il eut été *glorifié*, nous savons qu'elle signifie : après sa mort et son exaltation. — *On* avait fait ainsi, *parce que* cela avait été prédit : c'est le même point de vue que celui de Matthieu, dans sa phrase accoutumée (chap. I, 22 ; II, 15, 23, etc.). Il n'est nullement nécessaire de traduire : *Ils* (les disciples) avaient fait ainsi sans savoir qu'ils accomplissaient une prophétie.

Quand les Pharisiens disent : Vous n'y gagnez rien, etc., cela signifie, qu'à moins de prendre des mesures énergiques et décisives, on ne fera qu'augmenter le danger (chap. XI, 48). La tergiversation ne pourra qu'aggraver le mal.

20 Or, il y avait quelques Grecs parmi les pèlerins qui venaient faire leurs dévotions à l'occasion de la fête : ceux-ci s'approchèrent de Philippe, qui était de Bethsaïda en Galilée, et lui adressèrent

**cette demande : Seigneur, nous désirons voir Jésus. Philippe alla en
faire part à André, et tous les deux vinrent le dire à Jésus. 23 Sur
cela, Jésus prit la parole et leur dit : L'heure est venue où le fils
de l'homme doit être glorifié. En vérité, je vous le dis et déclare,
si le grain de blé n'est pas déposé en terre et n'y meurt, il reste
ce qu'il est, tout seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit.
25 Celui qui aime sa vie la perdra, et celui qui hait sa vie dans ce
monde la conservera en vie éternelle. Si quelqu'un veut me servir,
qu'il me suive, et là où je suis, là sera aussi mon serviteur. Si
quelqu'un me sert, mon père l'honorera. En ce moment mon âme
est émue, et que dois-je dire ? Père, sauve-moi de cette heure ? Mais
c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure. Père, glorifie ton
nom !**

XII, 20-28. Voici encore un passage qui est de nature à confirmer notre manière de voir au sujet du degré de réalité historique des *conversations* qui servent à l'exposition des idées développées par la bouche de Jésus, d'après la méthode de l'évangéliste. Que des *Grecs*, c'est-à-dire ici des nationaux Hellènes non circoncis, se soient trouvés parmi les pèlerins de la fête de Pâques, et cela non pas comme simples curieux, mais conduits par un besoin religieux réel, c'est là un fait trop explicitement attesté par l'histoire apostolique, pour qu'il puisse soulever le moindre doute. Mais on remarquera que l'auteur se borne à les introduire sur la scène, et qu'il les laisse là sans plus s'en occuper le moins du monde. (Les plus avisés pensent que Jésus aura eu un entretien sympathique avec ces Grecs, en traversant la cour extérieure où ils avaient dû s'arrêter et attendre qu'il sortît.) Ce n'est pas à eux que Jésus adresse la parole, mais à ses disciples, ou pour mieux dire, aux lecteurs de ce livre ; les disciples ne rapportent pas de réponse aux Grecs, et ceux-ci disparaissent sans qu'on apprenne même s'ils ont atteint leur but et s'ils se retirent contents.

Mais si ce morceau ne satisfait en aucune façon celui qui demande à l'historien des faits à contours nettement dessinés, en revanche, il est on ne peut plus significatif par l'idée qu'il exprime, et la valeur symbolique du récit ne se révèle nulle part d'une manière à la fois plus grandiose et plus heureuse.

L'auteur est arrivé au terme de la vie publique de Jésus. Le tableau du conflit tragique entre la nouvelle révélation et l'esprit du judaïsme est achevé. Une faible minorité a cru, une puissante

majorité, non seulement est restée sourde à l'appel, mais s'apprête à détruire violemment l'œuvre de la régénération du monde à peine commencée. Tout est dit désormais sur cet antagonisme. Le lecteur pressent la catastrophe imminente. Voilà qu'un nouvel horizon s'ouvre tout à coup devant ses yeux ; une perspective, pour le moment encore tout idéale et prophétique, lui fait entrevoir, pour une cause en apparence compromise, si ce n'est perdue, la glorieuse conquête du monde païen, cette compensation brillante et pleine d'avenir, qui fera bientôt oublier la résistance aussi mesquine que méchante du monde judaïque (chap. X, 16 ; XI, 52). Et cette conquête, elle vient pour ainsi dire s'offrir d'elle-même ; ce ne sont pas les apôtres de Christ qui l'entreprennent spontanément. Tout au contraire, quand les premiers symptômes de ce mouvement providentiel et presque miraculeux se manifestent, les disciples ont de la peine à le comprendre, ils hésitent à s'y associer, ils se consultent les uns les autres, ils ont recours, avec une espèce de timidité formaliste, au Maître lui-même, pour savoir ce qu'ils ont à faire..... Mais c'est là de l'histoire dans le grand style ; c'est, en deux mots, l'esprit des faits si clairement retracés dans les Actes ; c'est le résumé de l'histoire apostolique. Sobre de paroles, comme toujours, l'auteur ébauche en quelques lignes ce programme d'un avenir dont lui-même a contemplé les péripéties, avant d'écrire son livre ; ce n'est pas sa faute si ses commentateurs, restant à fleur de terre, se débattent dans les embarras d'une interprétation aveuglément littérale, désorientés par les réticences du texte et manquant d'autant plus naturellement l'intelligence de l'idée, qu'ils épluchent plus méticuleusement les détails de la forme. (La fable de l'ambassade du roi Abgar d'Édesse, rapportée par Eusèbe, et répétée par les amateurs de légendes, n'a rien à faire ici.)

Dès qu'on se place à ce point de vue pour se rendre compte de la nature du cadre, on n'a plus de peine à saisir le sens intime des paroles de Jésus auxquelles ce cadre doit donner du relief. La conquête du monde, j'entends celle du monde païen, a pour condition la mort préalable du Sauveur. C'est elle qui donnera le signal de cette course victorieuse de l'Évangile, toujours promise, et jusque-là si peu réalisée (v. 32) ; elle sera donc avant tout la glorification et du Père et du Fils qui fait l'œuvre du Père. Ici encore, l'histoire se charge de ratifier les assertions de notre texte. Mais si notre auteur a pu avoir besoin d'une expérience

pratique pour se pénétrer de cette vérité, Jésus, d'après le témoignage même des Synoptiques, prévoyait et prédisait les grandes destinées de son Évangile, subordonnées à cette condition, sans qu'il jugeât à propos de mettre la main à leur accomplissement, d'une manière directe et immédiate, même sans diriger ses disciples de ce côté-là. On remarquera que l'idée d'une glorification du fils de l'homme est mise ici en rapport intime avec l'extension de son œuvre ou de son influence (v. 32) dans le monde ; et c'est pour cela que l'image du grain de blé est choisie de préférence à toute autre. Ce grain peut se conserver dans sa condition naturelle pendant un temps indéterminé, mais il restera ce qu'il est, seul et isolé, à moins d'être mis en contact avec l'humidité de la terre. Sa fécondité (Matth. XIII, 23) dépend de sa mort, c'est-à-dire d'une transformation qui dégage le germe vivifiant de son enveloppe. Cette image est de nature à rendre plausible le paradoxe de la mort considérée comme condition de la vie, ou plus exactement, de la mort individuelle, considérée comme condition de la vie à communiquer au dehors.

Et ce qui est une vérité à la fois théologique et historique dans son application immédiate à la personne du Sauveur, envoyé au monde pour y déposer le germe de la vie céleste qui lui était propre, ce sera vrai aussi, dans un sens analogue, bien que modifié, pour tous ceux qui marchent sur ses traces. Pour avoir la vie, il ne faut pas craindre la mort (Matth. X, 39 ; XVI, 25. Luc IX, 24 ; XVII, 33). Après ce qui a été dit sur ces passages parallèles, nous n'avons pas à analyser cette pensée tout au long. Disons seulement que notre texte, reproduit d'abord la maxime spirituellement paradoxale de la vie qui se perd quand on l'aime, et de la vie qui se conserve quand on la hait (cette dernière exagération de l'expression nous est également connue par Luc XIV, 26), dans laquelle un seul et même mot (*psyché*) est tour à tour pris dans deux sens différents. Mais il comprend un élément qui a été quelquefois mal expliqué et qui nous embarrasse dans la traduction, en ce que la langue française, pour rendre le mot *zoé*, se sert également du terme de *vie*. Cela a conduit quelques interprètes à croire que l'auteur veut dire : celui qui sacrifie sa vie terrestre (pour la cause de la vérité), la conservera *pour* la vie éternelle, c'est-à-dire s'assurera la jouissance *future* de la vie de l'autre monde. Cela ne saurait être la pensée de l'évangéliste (chap. V, 24 ; XI, 26). En traduisant : *en* vie éternelle, phrase

assez peu claire, mais adoptée faute de mieux, nous avons voulu exprimer cette pensée : celui qui sacrifie sa vie, en tant qu'elle est terrestre et passagère, la conserve, en tant qu'elle *est devenue* éternelle, impérissable (comp. chap. IV, 14). La mention du *service* doit probablement nous rappeler l'apostolat, lequel a des chances analogues de mort, mais aussi des promesses pareilles de glorification ; mais il va sans dire, qu'en parlant de l'apostolat, nous n'entendons pas en restreindre la sphère aux Douze. Ici, comme partout, la parole de Jésus s'adresse à tous ceux qui le suivent et le servent ; elle ne tire pas sa valeur des circonstances dans lesquelles elle est censée se produire d'après le cadre historique, mais de sa vérité intrinsèque et absolue..

On rapproche communément l'*émotion*, dont il est question à la fin de ce morceau, de ce que les autres évangélistes racontent de la scène de Gethsémané, et par cette même raison, on emploie de préférence les termes de *trouble*, d'*effroi*, d'*angoisse*. L'analogie est trop grande pour pouvoir être contestée, malgré la différence absolue des circonstances extérieures. Cependant il n'est pas moins évident que l'auteur, s'il avait eu en vue la scène de Gethsémané, soit qu'il en ait été témoin oculaire, soit qu'il ne l'ait connue que par la tradition, en aurait singulièrement affaibli les couleurs. Il n'est pas question ici d'une lutte intérieure, d'une angoisse qui serait allée jusqu'à réagir sur le corps, et qui aurait éprouvé le besoin d'aller chercher un appui et une consolation auprès des disciples plongés dans le sommeil de l'insouciance. Le Jésus du 4e évangile peut verser des larmes de sympathie pour la douleur de ses amis, il ne saurait reculer un instant devant la mort qu'il a proclamée dès l'abord (chap. III, 14) comme la condition du salut du monde, et qui, arrivée à *son* heure (chap. VII, 30 ; VIII, 20), ne peut lui apparaître comme quelque chose qui devait l'étonner. Il ne dit pas ici avec un serrement de cœur : Mon père, sauve-moi ! Il dit : Devrai-je dire : mon père, sauve-moi ? Mais...., etc. Son émotion n'est pas celle d'une faiblesse momentanée et touchante, qui lui arracherait des soupirs et qui se trahirait par de grosses gouttes de sueur, c'est celle d'une grande âme, d'un héroïsme divin, qui a la pleine conscience de son but et de son devoir, et dont la résolution est plus fortifiée qu'ébranlée en face de la péripétie suprême. C'est *pour cela* qu'il est arrivé à cette heure, *pour* que, de la mort d'un seul, naisse la vie de plusieurs ; pour que l'inimité du monde

aboutisse à la gloire de Dieu. Cette pensée explique aussi la forme donnée à la prière finale.

Ne nous le cachons pas : la scène de Gethsémané et celle-ci témoignent de deux conceptions différentes de la position de Jésus en face de la mort. Elles sont belles et sublimes toutes les deux ; toutes les deux ont un cachet de vérité intrinsèque. Celle de la tradition représentée par les Synoptiques reste davantage sur le terrain des réalités humaines, et par cela même elle est devenue plus populaire et surtout plus individuellement édifiante ; celle que nous venons de lire est plus idéale et plus théologique ; aussi bien n'a-t-elle jamais créé, comme l'autre, des embarras à la théorie des écoles. La scène de la transfiguration complète théologiquement la première conception et l'élève à la hauteur de la seconde.

[28] Sur cela, il vint une voix du ciel : Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore ! La foule qui était là, et qui l'entendait, dit que c'était le tonnerre ; d'autres disaient : c'est un ange qui lui a parlé. Jésus reprit et dit : Ce n'est pas pour moi que cette voix s'est fait entendre, mais pour vous. C'est le moment de la crise pour ce monde ; maintenant le chef de ce monde va être jeté dehors, et moi, quand j'aurai été exalté au-dessus de cette terre, j'attirerai tous les hommes à moi. [33] Il disait cela pour indiquer le genre de mort dont il allait mourir. Sur cela, la foule lui répondit : Nous avons appris par la loi que le Christ resterait éternellement : comment toi peux-tu dire que le fils de l'homme doit être exalté ? Quel est ce fils de l'homme ? [35] Alors Jésus leur dit : Pour un peu de temps encore, la lumière sera parmi vous. Marchez comme ayant la lumière, de peur que les ténèbres ne vous surprennent. Celui qui marche dans les ténèbres ne sait pas où il va. Puisque vous avez la lumière, croyez en la lumière, afin de devenir fils de la lumière. Jésus, après avoir dit cela, se retira et se déroba à leurs yeux.

XII, 28-36. C'est ici la scène finale, la clôture solennelle de la première partie du drame évangélique, de celle qui nous représente Jésus dans ses rapports avec le monde, cherchant, et généralement en vain, à attirer à lui ceux qui étaient placés à sa portée. Le résultat a été la conversion du petit nombre, l'hostilité ou du moins l'indifférence des masses et surtout des grands, enfin la perspective d'une sphère d'action plus étendue et moins ingrate, mais provisoirement encore lointaine. Désormais Jésus

se dérobe aux Juifs, pour se renfermer dans le cercle étroit de ses disciples ; mais en se retirant, il adresse une dernière et pressante invitation au grand public (v. 35, 36), qui jusque-là avait formé son auditoire.

Nous disions la clôture solennelle. En effet, la voix céleste d'abord, et la déclaration qui l'interprète, donnent à cette scène un relief particulier. La voix du ciel répond directement à la prière de Christ, en lui donnant en même temps une application plus étendue. La glorification du nom de Dieu, but suprême de l'œuvre rédemptrice, s'accomplira sans faute ; le sacrifice n'aura pas été fait en pure perte. Mais, à vrai dire, cette glorification a déjà eu lieu dans une certaine mesure, car toute l'œuvre de Jésus sur la terre, œuvre pour l'accomplissement de laquelle le Père a donné les pouvoirs nécessaires au Fils, a été une glorification de Dieu (chap. VII, 18 ; XIII, 31 suiv. ; XVII, 4, etc.). Cette déclaration apologétique, Jésus n'en avait pas besoin pour lui-même, puisqu'il ne cessait d'être en communion de volonté avec Dieu ; elle devait être un avertissement suprême pour le monde judaïque. Mais celui-ci n'y voyait qu'un phénomène ordinaire, digne à peine de frapper les sens ; ou tout au plus, dans l'esprit de quelques-uns, il éveillait un vague pressentiment de quelque rapport mystérieux entre le ciel et la terre, sans qu'ils eussent la force intellectuelle de s'en rendre compte, ou le besoin moral d'y participer. Voilà bien la manière dont les hommes, dans des cas innombrables et journaliers, passent inattentifs à côté des signes les plus sensibles que la Providence place sur leur chemin pour les diriger ou les arrêter. Nous prions les lecteurs de comparer ce que nous avons dit à l'occasion du baptême de Jésus (Hist. év., sect. 9), et surtout nos réflexions finales sur le morceau tout entier que nous étudions en ce moment, à l'occasion de l'histoire de la transfiguration (sect. 51). Autrement nous ne nous sentons pas la vocation, pas plus ici qu'ailleurs, de discuter le miracle matériel. Ceux qui n'ont jamais entendu eux-mêmes de ces voix célestes, ne seront pas convaincus par des arguments purement dialectiques ; et ceux qui les connaissent par expérience n'en ont pas besoin.

La *crise*, terme que nous choisissons exprès (chap. III, 19 ; V, 27 ; IX, 39), est à la fois le moment décisif, et la cause immédiate d'un triage. L'étymologie et l'usage constant de notre auteur, justifient pleinement cette interprétation. La mort de

Christ est le moment de la victoire à remporter sur le monde (chap. XVI, 33), autrement elle ne saurait être appelée une glorification. Le *chef* de ce monde, le diable, est virtuellement vaincu en même temps. Il peut continuer à faire de l'opposition, à attaquer et à nuire ; il n'a plus la chance de rester définitivement le maître, de ruiner l'œuvre de Christ. La mort de Christ est une glorification, surtout par ses conséquences pratiques, déjà signalées plus haut : ce qui tout à l'heure était symbolisé par la fécondation du grain de blé, est ici exprimé en toutes lettres, comme une force d'attraction, non pas certes absolument irrésistible, puisqu'il y a toujours des incrédules, mais tellement puissante, qu'elle s'exercera au loin, sur *toutes* les catégories d'hommes, sur ceux-là même auxquels personne ne songeait encore en ce moment. La mort de Christ, au gré de la théologie joannique, est donc une *exaltation*, et non un abaissement. Et qui voudrait en douter, puisque c'est l'auteur qui prononce ce mot? Et qui refusera de faire remonter à Jésus même cette sublime réflexion sur sa destinée et sur celle du monde (comp. l'histoire de la transfiguration), quand il se sera convaincu que l'interprète de sa pensée l'affaiblit, comme s'il ne l'avait pas suffisamment approfondie ? Car il est impossible que Jésus ait simplement voulu dire : je ne serai ni lapidé, ni décapité, mais je serai crucifié, comme si ç'avait été là la chose importante par excellence, ou que cela eût changé le moins du monde la portée de sa mort. Mais l'apôtre, comme tous ses collègues et contemporains, avait le goût des rapprochements de détail, et cette préoccupation pouvait lui faire perdre de vue les grandes affinités des idées et des faits considérés dans leur ensemble (comp. v. 16, et plus haut, chap. III, 14; VIII, 28).

Les Juifs, naturellement représentés comme imbus de la théorie d'un règne messianique terrestre et perpétuel, dont ils avaient *entendu* parler à la Synagogue, à l'occasion de la lecture des textes, ne comprennent pas qu'il puisse être question d'un Christ exalté au-dessus de la terre, c'est-à-dire la quittant, n'importe comment, ils ne relèvent pas même l'idée de sa mort. Il leur faut un Messie pour eux, qui leur reste, qui réalise leurs rêves fantastiques de bien-être matériel et de domination. Jésus se contente, comme partout ailleurs dans ce livre, de répéter son invitation, en la formulant dans des termes précédemment expliqués (chap. III, 19; VIII, 12, etc.). Il convient seulement d'observer que la

lumière représente ici d'abord la personne même de Christ, en sa qualité de révélateur, et qui devait disparaître prochainement pour les yeux du corps ; plus loin, il s'agit plutôt de l'illumination spirituelle émanée de lui et mise à la portée de tous ceux qui *croient*, c'est-à-dire qui acceptent les éléments célestes qu'on obtient par l'union avec le Verbe, et qui deviennent ainsi *enfants*, c'est-à-dire héritiers de ces éléments, ou mieux encore associés par adoption à la nature de celui qui les apporte.

Ce qui suit ici, jusqu'à la fin du chapitre, n'est pas, dans l'économie de l'évangile, la suite de la narration, mais un résumé que l'auteur fait de la première partie de son histoire, à l'effet d'en constater le résultat, avant de passer à une nouvelle série de scènes. Ce résumé est double. Il porte d'abord sur l'effet produit par les miracles, lequel a été comparativement bien petit et peu apparent; en second lieu, il y a une récapitulation, peu méthodique à la vérité, mais assez complète au fond, de l'enseignement contenu dans les chapitres précédents.

**37 Malgré les nombreux miracles qu'il avait faits en leur présence,
ils ne croyaient point en lui, afin que fût accomplie la parole du
prophète Ésaïe, quand il dit: «Seigneur, qui a cru à ce qu'il
entendait de nous, et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé?»
39 Aussi bien ne pouvaient-ils croire, parce que Ésaïe avait dit
encore: «Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur, pour qu'ils
ne vissent point de leurs yeux, ni ne comprissent avec leur cœur, et
qu'ils ne se convertissent point, de manière que je puisse les guérir.»
Ésaïe disait cela, lorsqu'il vit sa gloire et qu'il parla de lui.
42 Cependant un grand nombre, même d'entre les chefs, crurent en
lui; mais à cause des Pharisiens ils n'osèrent le confesser hautement,
de peur d'être chassés de la synagogue; car ils aimaient mieux être
approuvés des hommes que de l'être de Dieu.**

XII, 37-43. L'historien a raconté de nombreux et éclatants miracles, il a constaté l'incrédulité opiniâtre des masses; le théologien se pose la question comment, *malgré* une démonstration aussi puissante, l'effet a pu être si désolant? Il se retranche derrière la thèse de la prédestination, à laquelle il ne revient pas pour la première fois (chap. VI, 44 suiv.; VIII, 43), quoique

ses formules n'arrivent nulle part à une théorie positive et fermement arrêtée. (*Hist. de la théol. apostol.,* II, 507). Nous serons d'autant moins surpris de cette solution, que Paul, quand il se pose ce même problème (Rom. IX), n'en trouve point d'autre.

Mais la méthode de l'argumentation mérite d'être étudiée de plus près. Elle se base sur des textes d'Ésaïe qui sont envisagés, non point comme contenant un jugement du prophète sur ses contemporains, mais comme des prédictions directes s'appliquant nécessairement et exclusivement à ceux de Jésus. Car la personne qui parle par la bouche d'Ésaïe n'est autre, selon l'évangéliste, que le Christ préexistant lui-même. Cela ne saurait être contesté, en face du v. 41, où l'auteur affirme que le prophète a *vu* Christ, et a parlé de lui ; ce qui revient à dire que les paroles placées par le texte hébreu dans la bouche de Jéhova, doivent être entendues comme prononcées par le Verbe révélateur de la théologie chrétienne. De plus, on remarquera la tournure toute particulière que l'apôtre donne au texte d'Ésaïe (chap. VI, 9), quand on compare sa traduction, soit avec l'original, soit avec les diverses citations du Nouveau Testament (Matth. XIII, 14. Actes XXVIII, 26). Il fait dire au Christ : *Il* (Dieu) a aveuglé les yeux des Juifs, pour que *moi* je ne les guérisse pas. D'après cela, voici dans quel sens il faut nécessairement comprendre l'autre citation (És. LIII, 1) : Seigneur (Dieu), qui a cru à ce qu'il entendait de moi (Jésus), et à qui *mon* bras a-t-il été révélé, c'est-à-dire qui s'est laissé convaincre et convertir par mes miracles ? Ainsi ce dernier passage, par lequel l'argumentation commence, est destiné à établir, par le témoignage personnel et indiscutable du Verbe inspirateur des prophètes, que les Juifs n'ont pas cru. L'enseignement de l'expérience n'est donc pas une illusion, mais une réalité. Et cette réalité est l'effet de la volonté de Dieu : les Juifs n'ont pas *pu* croire, le même Verbe ayant déclaré d'avance que Dieu les avait endurcis, *pour* que lui, lors de sa manifestation en chair, ne les guérît pas.

44 Mais Jésus déclara à haute voix : Celui qui croit en moi, ne croit pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé, et celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé. Moi, je suis venu au monde comme une lumière, afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténèbres. 46 Et si quelqu'un ne garde pas mes paroles après les avoir entendues, ce n'est pas moi qui le jugerai ; car je ne suis pas

venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. Celui qui me rejette et qui n'accepte pas mes paroles, a son juge tout prêt : la parole que j'ai prêchée, c'est elle qui le jugera au dernier jour.
[49] Car je n'ai pas parlé de ma propre autorité, mais le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui m'a donné pour mandat ce que je devais dire et prêcher, et je sais que le mandat qui vient de lui est la vie éternelle. Ainsi donc, ce que moi je prêche, je le prêche conformément à ce que le Père m'a dit.

XII, 44-50. Rien n'est plus contraire, soit à la pensée de l'auteur, soit à la nature du présent texte, que la supposition que nous aurions ici quelque nouveau discours de Jésus, prononcé dans une occasion particulière et devant un auditoire nouveau. Après l'observation finale du v. 36, cette supposition est inadmissible ; de plus, il manque au v. 44 jusqu'à la plus légère indication de temps, de lieu ou de circonstance, qui enlèverait à ce morceau son caractère purement abstrait et théorique. Du reste, les nombreux passages parallèles que nous aurons à mettre en regard de chaque phrase, et qui nous dispenseront en grande partie d'entrer dans une analyse théologique plus approfondie, suffisent à eux seuls pour faire voir que c'est le théologien rédacteur qui résume son enseignement.

Du reste, cette récapitulation ne nous semble pas faite d'après une conception systématique, et il est superflu de chercher à en découvrir une dans un recueil de sentences. Cependant on peut essayer d'en constater au moins la liaison générale. L'idée dominante nous paraît être d'opposer à l'incrédulité des Juifs les motifs de la foi, tels qu'ils ont été plusieurs fois développés dans les discours de Jésus. Le premier motif (v. 44, 45) est qu'au fond on doit cette foi à Dieu, le Christ étant la manifestation de Dieu, et ne revendiquant pas la foi pour lui-même. Ceci a été dit : chap. V, 36 ; VI, 38 ; VII, 29 ; VIII, 42 ; X, 38. — Un second motif est puisé dans l'effet de la foi ; elle a pour conséquence l'illumination, qui est un bienfait inappréciable, parce qu'elle aide l'homme à trouver son chemin à travers la vie présente et à arriver ainsi à la vie éternelle (v. 46). Ceci est la répétition des passages chap. III, 19, 21 ; VIII, 12 ; IX, 5 ; XII, 35. — Un troisième motif est dérivé des idées bien connues de l'évangile sur le jugement, qui, dans ce qu'il a de terrible pour l'homme, s'accomplit pour ainsi dire de soi-même, par la seule puissance de la révélation qui

opère directement le triage des individus (v. 47, 48). Ceci ne fait que reproduire les textes chap. III, 17 ss.; V, 24; VIII, 15 ss.; IX, 39). — Enfin, ces motifs sont combinés dans une formule finale, qui affirme de nouveau l'unité du Père et du Fils et la liaison intime de la foi et de la vie, et qui rappelle les passages chap. V, 30; VI, 63; VII, 16; VIII, 28, 38.

---

[1] Cependant, avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde auprès de son père, lui, qui avait aimé ceux qui lui appartenaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin et, pendant le souper, lorsque le diable eut déjà conçu le dessein que Judas fils de Simon, l'Iscariote, le livrerait, sachant que le père avait remis toutes choses entre ses mains, et qu'il était venu de Dieu, et qu'il allait retourner auprès de Dieu, il se leva de table, déposa son manteau, prit un linge et s'en ceignit; puis, ayant versé de l'eau dans le bassin, il se mit à laver les pieds des disciples, et à les essuyer avec le linge dont il s'était ceint.

XIII, 1-5. La nouvelle série de discours est introduite par une phrase un peu longue et traînante, et qui par cela même a été exposée à des manipulations exégétiques assez divergentes. Pourtant les différentes idées que l'auteur y a logées, un peu à l'étroit sans doute, se dessinent assez nettement quand on y regarde de près. L'historien veut raconter la scène de l'ablution des pieds, et représenter d'avance cet acte comme une preuve de l'amour que Jésus portait aux siens, et du dévouement dont lui, le fils de Dieu, qui allait entrer dans la gloire du Père, était animé, au point de s'abaisser jusqu'à rendre à ses inférieurs un service qu'ils n'auraient jamais osé lui demander : en même temps il lui importait de constater que cette scène s'est passée pour ainsi dire en face de la mort, lorsque les conditions purement extérieures qui devaient déterminer la catastrophe, allaient déjà s'accomplir. Tous ces éléments, qui auraient été plus clairement exposés l'un après l'autre, se trouvent combinés ici dans une seule et même phrase.

La détermination chronologique du repas en question a surtout préoccupé les commentateurs, et est devenue, par leurs efforts, non point plus claire et plus facile, mais l'un des problèmes les

plus ardus de l'histoire évangélique et, à ce qu'il semble, un problème insoluble. D'après le récit que nous allons lire, on ne peut se défaire de l'idée que l'auteur veut parler du dernier repas de Jésus ; c'est ici qu'il parle de la trahison et de la désignation du traître ; c'est en sortant de ce repas que Jésus se rend à Gethsémané, après avoir prédit le reniement de Pierre. La circonstance qu'il n'est point question de l'institution de la cène ne change rien à cet égard ; car notre auteur ne parlant pas du tout de ce fait, son silence doit s'expliquer par d'autres raisons que par le dédoublement du repas. La vraie difficulté provient de ce que, d'après notre texte, ce dernier repas eut lieu *avant* la fête (v. 1), les Juifs ne devant manger l'agneau que le lendemain (chap. XVIII, 28), après la mort de Jésus, tandis que, d'après les autres relations, Jésus aurait encore mangé l'agneau pascal avec ses disciples et ne serait mort que vers la fin du premier jour de la fête (comp. Hist. év., sect. 110, et notre Introduction, p. 59).

L'ablution des pieds, que Jésus lui-même déclare être un acte symbolique (v. 12 ss.), destiné à apprendre aux disciples l'humilité et le dévouement à leurs frères, pourrait bien être rattachée à ce qui nous est raconté par Luc XXII, 24, au sujet d'une certaine dispute qu'ils eurent sur la question de la préséance. Cependant il n'est pas besoin de chercher au loin la raison d'être de l'avis qui leur est donné ici. Dans l'économie de notre évangile, un pareil avis se plaçait naturellement au moment où le Maître les quittait en se sacrifiant pour le salut du monde, et où eux, qui devaient en quelque sorte s'apprêter à le remplacer, risquaient de se méprendre sur la nature du rapport à établir entre ce monde et eux-mêmes. Laver les pieds à un autre, c'était un service à rendre par un inférieur à un supérieur, c'était même éventuellement un devoir d'esclave. Jésus montrait donc par son exemple, que le service rendu au prochain ne dégrade pas celui qui se l'impose, et il faisait en même temps l'application pratique du principe formulé ailleurs, savoir que, pour arriver au premier rang, il faut commencer par se mettre au dernier (Matth. XX, 26).

Nous avons écrit, d'après les plus anciens témoins, que le diable avait déjà conçu le dessein (litt. : avait mis dans *son* cœur) que Judas trahirait Jésus. Les copistes, probablement choqués par cette tournure inusitée, ont changé le texte de manière à dire : le diable avait déjà mis dans le cœur *de* Judas, etc., sans s'aperce-

voir qu'ils mettaient ainsi l'auteur en contradiction avec lui-même (v. 27). — La phrase : il les aima *jusqu'à la fin*, a quelque chose de singulier, parce qu'on ne voit pas pourquoi la continuité de ce sentiment aurait eu besoin d'être signalée exprès. Mais on peut rapporter la déclaration de l'évangéliste à la proximité de la mort du Sauveur, dont il est question dans la ligne suivante, et non à l'acte de l'ablution, ce dernier n'étant pas par lui-même une marque d'amour. En tout cas, le terme grec n'a jamais, dans le Nouveau Testament, d'autre sens que celui de la *fin*.

[6] Il vient donc vers Simon Pierre, qui lui dit : Seigneur, toi tu veux me laver les pieds ? Jésus lui répondit en disant : Ce que je fais, tu ne le sais pas à présent ; mais tu le comprendras plus tard. Pierre lui dit : Jamais tu ne me laveras les pieds ! Il répliqua : Si je ne dois pas te laver, tu n'as rien de commun avec moi. [9] Simon Pierre lui dit : Seigneur ! non seulement les pieds, mais aussi les mains et la tête ! Jésus lui dit : Celui qui s'est baigné n'a besoin que de se laver les pieds, pour le reste il est entièrement net. Vous aussi vous êtes nets, mais pas tous. Car il connaissait celui qui allait le livrer ; c'est pour cela qu'il disait : Vous n'êtes pas tous nets.

XIII, 6-11. Pierre s'arrête naturellement à l'idée que lui, le disciple, n'a pas à recevoir un tel service d'un tel maître. Sa protestation est l'effet du sentiment de son infériorité. Jésus insiste d'abord en insinuant que ce refus vient d'un manque d'intelligence relativement au but de l'acte qu'il veut accomplir, et à l'enseignement bien autrement important que cet acte contenait pour la suite. On rapporte ordinairement ces mots : tu le *comprendras plus tard*, à l'explication qui est donnée au v. 12 ss. Cela ne nous paraît pas épuiser la pensée de Jésus. Le véritable apprentissage d'une vertu ne se fait point au moyen des paroles d'autrui, mais par la pratique. Il ne suffisait pas que Jésus dît à Pierre : tu ne te jugeras pas meilleur que d'autres ou au-dessus d'eux ; c'est en face du devoir, dans sa carrière apostolique, que le disciple arrivera à apprécier la profonde vérité renfermée dans cet acte symbolique.

Mais Pierre ne comprenant pas encore et insistant sur son refus, Jésus lui dit : Tu ne veux pas avoir *de part* avec moi ; tu ne veux pas te conformer à mes principes, t'associer à ma manière d'agir, te laisser guider par mon esprit. Arrivé à ton tour à être

le chef d'une communauté, au lieu d'être tout disposé à la servir de tous tes moyens, tu préféreras la dominer, tu te complairas dans l'ostentation de ta supériorité? (comp. 1 Pierre V, 2 ss.) Pierre, qui n'a point encore compris le but et la pensée de son maître, voit pourtant dans cette réponse la menace d'une rupture, et tout en continuant à s'arrêter à la seule forme de l'acte extérieur qui lui paraît si contraire à leur position respective, il s'écrie : Si tu y tiens, je me prêterai à tout, à plus que tu n'as demandé, plutôt que de m'exposer à une si terrible conséquence. La réponse est naïve, et elle est inspirée par un malentendu semblable à tous ceux que nous avons déjà rencontrés. Mais, encore une fois, ce malentendu sert à élever graduellement la conversation et l'enseignement à des points de vue plus généraux et plus variés.

Pierre ayant déclaré qu'il était prêt à se laisser laver le corps entier (dans le sens matériel), Jésus relève ce mot et s'en sert à son tour, mais dans un sens spirituel et figuré. L'ablution devient ici le symbole de la purification morale. De même que quand on sort du bain on est net de tout le corps, à l'exception des pieds qui peuvent encore être souillés dans ce moment-là, de même Jésus regarde ses disciples comme ayant passé par un bain de purification, au moyen de la nouvelle naissance symbolisée par le baptême (chap. III, 5) ; il exprime la certitude que cette œuvre est accomplie en eux, et que pour cette raison il peut leur confier la continuation de la sienne. Mais il reste un point encore ; c'est précisément celui qu'il veut inculquer par son action symbolique : il faut que les disciples apprennent à *servir ;* après le devoir suprême de la régénération personnelle vient le devoir social. Nous savons déjà que cette idée est représentée ici par l'ablution des pieds, à laquelle le discours est ainsi ramené naturellement. La plupart des commentateurs veulent interpréter ici l'ablution des pieds par la purification accidentellement nécessaire à l'égard des souillures que le chrétien même peut contracter dans son contact avec le monde, le fond de son être étant déjà purifié une fois pour toutes. Mais cette idée, qui n'est exprimée nulle part, que nous sachions, dans notre évangile, nous semble complétement étrangère au contexte. Nous avouons cependant que toute cette *exception* relative aux pieds nous paraît assez gênante au point de vue rhétorique, en ce qu'elle mêle ensemble deux applications toutes différentes d'une même image, l'ablution qu'on fait à d'autres et celle qu'on subit soi-même. Or, il est à remar-

quer que quelques-uns des manuscrits les plus anciens l'omettent. Elle pourrait bien avoir été introduite par des copistes qui trouvaient une contradiction entre l'action de Jésus, et son assertion relative à la netteté parfaite des disciples.

[12] Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds et repris son manteau, et qu'il se fut remis à table, il leur dit : Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appelez maître et seigneur, et vous avez raison : car je le suis. Si donc moi, le seigneur et le maître, je vous ai lavé les pieds, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Car je vous ai donné un exemple, pour que vous fassiez comme j'ai fait à votre égard. En vérité, je vous dis et déclare qu'un serviteur n'est pas plus grand que son seigneur, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'envoie. [17] Or, si vous savez cela, heureux êtes-vous si vous le mettez en pratique. (Je ne parle pas de vous tous ; je sais quels sont ceux que j'ai élus ; mais c'est que l'Écriture doit être accomplie : «Celui qui mangeait à ma table, a levé le talon contre moi !» Je vous le dis dès à présent avant que cela arrive, afin que, lorsque cela sera arrivé, vous croyiez que c'est moi.) En vérité, je vous le dis et déclare : celui qui reçoit quelqu'un que j'aurai envoyé, me reçoit moi-même, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé.

XIII, 12-20. Il va sans dire que l'*exemple* proposé aux disciples, pour qu'ils le pratiquassent à leur tour, n'était pas destiné à provoquer de leur part la singerie de parade usitée dans les cours catholiques. Mais il importe de faire remarquer qu'en disant : faites cela *les uns aux autres*, Jésus a devant son esprit non pas les Douze exclusivement, mais la totalité de ceux qui voudront se nommer d'après son nom ; en même temps, cette phrase implique l'idée de l'égalité de tous, et la parfaite réciprocité des devoirs. Nous ne perdrons pas de vue ce principe herméneutique qui doit dominer l'interprétation de toute la série des chapitres suivants, bien plus absolument encore que cela n'a été le cas pour les discours précédents. Les onze disciples seront les représentants des croyants en général, comme les Juifs ont été ceux du monde.

Le 17e verset contient cette belle maxime que la félicité est l'effet direct, non du savoir (ou, comme nous dirions aujourd'hui, du *croire*, c'est-à-dire de la connaissance théorique de la vérité), mais de la pratique. C'est la bonne action qui rend heureux celui

qui l'accomplit, non pas ici par ses conséquences ultérieures, futures ou possibles, mais par le fait même, et intérieurement.

Après avoir fait plus haut déjà (v. 10) une allusion à la trahison de Judas, Jésus y revient maintenant plus au long. Et ici encore, l'auteur le fait parler de cette trahison comme d'un acte pour ainsi dire réglé d'avance providentiellement. Dans un passage précédent (chap. VI, 64, 70), nous pouvions tirer cette conséquence du simple fait de la prédiction accidentelle de Jésus. Ici il y a plus. L'action de Judas est prédéterminée par l'Ancien Testament (Psaume XLI, 10). Car dans la pensée de l'évangéliste, Jésus ne fait pas un simple rapprochement entre ce qui pouvait avoir été l'expérience de David et la sienne, et ce n'est pas David qui parle dans le psaume, mais l'esprit de Christ, du Verbe révélant sa propre destinée à venir. De plus, Jésus déclare que le traître n'est pas du nombre des *élus* (ce terme pris ici dans un autre sens que chap. VI, 70), et cela nous ramène absolument à la conception du prédestinatianisme, que nous avons signalée surtout à l'occasion du passage chap. XII, 37 suiv. Avertis d'avance d'une catastrophe qui devait les déconcerter, les disciples, en la voyant arriver, se rappelleront qu'elle a été prédite, et ils verront par cela même que Jésus est bien celui pour lequel il s'est donné, et pour lequel ils l'ont reconnu dans une occasion analogue (chap. VI, 68). Comp. d'ailleurs Hist. év., sect. 110.

Le sens du v. 20, pris à lui seul, est bien clair (comp. Matth. X, 40. Luc IX, 48), mais la liaison avec le reste du texte s'établit difficilement. On a proposé de le rattacher à ce qui suit, ou de le retrancher comme une glose étrangère, ou encore d'y voir un encouragement en vue de la triste éventualité de la mort du maître, etc. Nous penchons à croire que l'allusion à la trahison de Judas, au v. 18, comme au v. 10, n'est qu'une parenthèse qui interrompt le fil du discours, et que le v. 20 est une espèce de péroraison qui se rattache à ce qui avait été dit sur les devoirs de l'apostolat ; car il est maintenant question d'un privilége de celui-ci. Si le disciple doit, comme le maître, se mettre humblement au service des autres, il a aussi l'honneur d'être le représentant du maître et, par suite de celui dont le maître tenait sa mission, et comme tel il peut compter sur ce que le maître et le père céleste prendront fait et cause pour lui.

**21 Après avoir dit cela, Jésus fut ému en son esprit, et fit cette
déclaration : En vérité, je vous dis et déclare que l'un d'entre vous
me livrera ! Les disciples se regardèrent les uns les autres, ne
sachant de qui il parlait. Or, l'un des disciples, que Jésus aimait,
était couché à table à côté de lui. A celui-ci donc Simon Pierre fit
un signe et lui dit : Dis donc, de qui parle-t-il ? L'autre aussitôt,
se penchant vers le sein de Jésus, lui dit : Seigneur, qui est-ce ?
26 Sur cela, Jésus répondit : C'est celui pour lequel je vais tremper
ce morceau et auquel je le donnerai. Et ayant trempé le morceau, il
le donna à Judas fils de Simon l'Iscariote. Et dès que celui-ci eut
pris le morceau, Satan s'empara de lui. Jésus lui dit alors : Ce que
tu comptes faire, fais-le sans tarder ! Aucun des convives ne comprit
la portée de ce mot. Car, comme Judas était porteur de la bourse,
quelques-uns pensaient que Jésus voulait lui dire : Achète ce dont
nous aurons besoin pour la fête ; ou encore, qu'il devait donner
quelque chose aux pauvres. Lui cependant, après avoir pris le morceau, s'en alla aussitôt. Il faisait déjà nuit.**

XIII, 21-30. Pour toute cette péricope nous renvoyons nos lecteurs au commentaire sur les évangiles synoptiques, sect. 110, où les différences entre ceux-ci et le nôtre sont signalées et appréciées. Sur la manière des anciens de se mettre à table, voyez la note sur Luc XVI, 22. Nous n'ajouterons ici que quelques observations de détail qui portent exclusivement sur le texte que nous avons sous les yeux.

On ne saurait douter que le disciple *que Jésus aimait* ne soit Jean, le fils de Zébédée. La manière dont il est désigné ici implique incontestablement l'idée d'une préférence ; et cette préférence serait même absolue, s'il fallait traduire, comme on le fait généralement : *celui* que Jésus aimait. Notre traduction, autorisée par le texte grec, permet de prendre le mot dans ce sens : *un* disciple pour lequel Jésus avait une affection *particulière* ; au lieu que l'autre dit plutôt (en opposition avec le v. 1 de notre chapitre) : *le* disciple pour lequel *seul* Jésus éprouvait un sentiment d'amour. Quoi qu'il en soit, la préférence ressort surtout encore de la position assignée ici à Pierre, lequel nous est représenté ailleurs, c'est-à-dire dans les autres documents, comme occupant la première place dans le cercle intime de Jésus. D'après le texte vulgaire, Pierre, assis un peu plus loin, s'adresse à Jean en lui disant de s'*informer* de la portée des paroles de Jésus, puisqu'il se trouvait plus rapproché du maître. Ce serait là

quelque chose de tout à fait naturel. D'après le texte rétabli par la critique, Pierre demande à Jean une réponse directe, comme s'il supposait que celui-ci devait déjà être dans le secret. Puis Jean apprend, lui tout seul, de qui il est question, et n'en dit rien à Pierre. Ensuite, toujours d'après l'interprétation reçue, Jean lui-même n'aurait pas compris la portée de la réponse du maître, puisqu'il est dit que *personne* ne savait ce que Jésus entendait recommander à Judas. Nous pensons, au contraire, que l'auteur veut insinuer que Jean seul ayant entendu les paroles de Jésus en réponse à sa question, aucun *des autres* convives ne pouvait comprendre ce que signifiait le mot dit à Judas.

L'émotion de Jésus dont il est parlé au commencement doit être rapportée, non à la crainte de la mort (voyez plutôt v. 31), mais à la douleur que lui causait le triste égarement du disciple. S'il est dit qu'*à ce moment-là* Satan s'empara de Judas, le sens n'est pas qu'antérieurement celui-ci n'était pas décidé, mais qu'il fut irrité de se voir signalé comme traître. Cette explication ne cadre pas avec notre texte. L'auteur veut dire que ce moment était celui où de l'intention le traître passa à l'accomplissement de son projet.

31 Quand il fut sorti, Jésus dit : Maintenant le fils de l'homme est glorifié et Dieu est glorifié en lui. Si Dieu est glorifié en lui, Dieu le glorifiera lui aussi, en lui-même, et le glorifiera bientôt. Mes enfants, je suis encore avec vous pour peu de temps : vous me chercherez, et comme je l'ai dit aux Juifs, que là où je vais eux ne peuvent venir, je vous le dis à vous aussi maintenant. 34 Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres ; que, comme moi je vous ai aimés, vous aussi vous vous aimiez les uns les autres. C'est à cela que tout le monde reconnaîtra que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres.

XIII, 31-35. Le traître étant sorti et ayant pour ainsi dire purgé l'atmosphère de sa présence, Jésus commence avec ses disciples intimes et fidèles cette série d'entretiens, qui forment la véritable substance de la seconde partie du livre, et qui développent les notions essentielles de la foi et de la vie dans leur application pratique. Aussi le voyons-nous débuter d'un ton à la fois solennel et touchant.

Voici maintenant les idées qui servent de prémisses au début que nous venons de lire. Toute la vie et l'œuvre messianique de Jésus est une glorification continuelle de Dieu ; mais c'est surtout sa mort qui a cet effet (chap. XII, 28), car la mort est le couronnement de cette œuvre, l'entier accomplissement de la volonté divine. Mais cette même mort est aussi une glorification de Christ (chap. XII, 23), en tant qu'elle le conduit immédiatement à sa gloire céleste. Nos textes aiment ce rapprochement paradoxal, d'après lequel ce qui est aux yeux du monde le plus profond avilissement est représenté comme la suprême gloire. *Maintenant*, est-il dit, que l'œuvre est terminée, cette glorification est un fait accompli ; car la distance, qui sépare encore le moment présent de la consommation, n'entre plus en ligne de compte. Le v. 32 ne dit pas autre chose que le v. 31, malgré la diversité des temps employés : il ne fait que présenter sous la forme d'un raisonnement confirmatif ce qui vient d'être l'objet d'une simple assertion. L'auteur ne veut pas distinguer deux sortes de gloire, l'une actuelle, l'autre future. La glorification de Christ, Dieu la fera *en lui-même*, c'est-à-dire par une union désormais parfaite et inaltérable, et non pas seulement devant le monde et d'une manière extérieure.

Après cette première pensée, une autre se présente naturellement à l'esprit de Jésus : c'est celle de sa séparation d'avec les disciples. Elle le préoccupera beaucoup dans les discours que nous allons lire. Ce que j'ai annoncé aux Juifs (chap. VII, 34 ; VIII, 21), dit-il, je vous le dis aussi à vous : nous serons séparés par une distance infranchissable. Seulement pour les Juifs cette séparation devait être absolue et définitive, parce qu'elle avait sa cause dans leur état moral (chap. VIII, 24) ; pour les disciples, il ne s'agit que d'une impuissance relative et passagère, d'une séparation dans l'espace, amenée par le fait de la mort de Jésus, précédant l'époque de la mort de chacun des siens.

Après cette déclaration, Jésus fait ses adieux à ses disciples, en leur léguant un trésor spirituel, un principe qui pouvait, en raison de leur faiblesse provisoire, leur servir de résumé de tous les autres ; c'est le principe sur lequel Jean écrira son épître, le principe de l'*amour*.

Pourquoi et dans quel sens ce principe est-il appelé *nouveau* ? On a répondu : parce que l'Ancien Testament avait enjoint à l'Israélite d'aimer les autres *comme* lui-même, tandis que Jésus

recommandait de les aimer *plus* que soi-même. Le commandement est nouveau en raison du degré d'intensité de l'amour. Cette explication n'épuise pas l'idée du texte, car elle représente, au fond, l'amour qu'on a pour un autre comme quelque chose dont on se prive soi-même, comme un sacrifice, comme le résultat d'un effort énergique à faire contre des instincts également légitimes et puissants.

On a répondu encore: parce que l'amour recommandé par l'Ancien Testament regardait les membres du même peuple, tandis que l'amour chrétien embrasse le genre humain tout entier. Le commandement est nouveau en raison de l'étendue de sa sphère d'action. Mais, dans ce sens, le texte serait assez mal formulé, et on voit par l'épître que le disciple ne l'a pas compris ainsi.

Sans nous arrêter à d'autres explications proposées antérieurement, nous indiquerons celle qui nous paraît préférable. L'Ancien Testament ne s'était élevé que jusqu'à l'idée de la réciprocité, et encore l'exprimait-il négativement: Ne fais point aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent. Cet amour est enté sur la notion de la justice. Dans le Nouveau Testament, l'amour est un produit pur de l'esprit de Dieu (Matth. V, 44 suiv.), il ne dépend pas d'égards qu'on aurait pour telles circonstances ou considérations. L'amour dont Jésus aimait est celui qui aime sans demander si les autres aimeront aussi. Quiconque a senti et reconnu cet amour, doit vouloir le traduire à son tour en une tendance active. Ce qui a pu égarer l'exégèse, c'est l'emploi du terme de *commandement*. Car il est évident que tant que l'amour est commandé, ou considéré comme tel, il n'est pas cet amour dont le Seigneur entend parler. Mais ce terme n'est employé que par suite d'une espèce d'accommodation. L'ancien ordre de choses se caractérisait surtout par cette forme du commandement (Éph. II, 15); le nouvel ordre de choses est une constitution basée sur la liberté: c'est donc l'idée de la *nouveauté* qui prédominera ici, et le mot de commandement (c'est-à-dire de principe constitutif) n'influe pas sur la nature du fait moral.

[35] Simon Pierre lui dit: Seigneur, où vas-tu? Jésus répondit: Là où je vais, tu ne peux me suivre maintenant; mais tu me suivras plus tard. Pierre lui dit: Seigneur, pourquoi ne puis-je te suivre à présent? Je donnerai ma vie pour toi! Jésus répond: Tu donneras ta vie pour moi? En vérité, je te le dis et déclare: le coq ne chantera pas que tu ne m'aies renié trois fois!

XIII, 35-38. La prédiction du reniement de Pierre, au sujet de laquelle nous nous en rapportons à ce qui a été dit ailleurs (Hist. évang., sect. 113), est ici amenée autrement que dans les textes synoptiques. Jésus, en disant : Je m'en vais, avait parlé de sa mort. Pierre croit qu'il s'agit d'un péril, et s'enquiert de ce qu'il lui convenait de savoir pour assister son maître au besoin.

[1] Que votre cœur ne se trouble point ! Ayez foi en Dieu, et en moi aussi ayez foi ! Dans la maison de mon père il y a beaucoup de demeures : s'il en était autrement, je vous l'aurais dit. C'est que je vais vous préparer une place ; et quand je m'en serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous recueillerai auprès de moi, pour que vous aussi vous soyez là où je suis. Quant à l'endroit où je vais, vous en savez le chemin.

XIV, 1-4. A partir d'ici, les discours de Jésus se succèdent en une suite de pages plus longue que dans aucune autre partie de ce livre, et sans autre interruption que celle de quelques méprises des auditeurs, absolument semblables à celles que nous avons rencontrées dans la bouche de tous les autres interlocuteurs. Nous nous sommes expliqué sur la portée générale de ces discours dans l'économie de l'ouvrage entier. Nous nous bornerons à rappeler que Jésus se trouve ici dans le cercle étroit et restreint de ses disciples, que ce qu'il dit aux Douze s'adresse à tous les vrais croyants, de même que ce qu'il disait aux Juifs et des Juifs, dans la première partie, nous faisait connaître son jugement sur le monde en général, et plus particulièrement sur le monde mal disposé pour la révélation évangélique.

On ne s'attendra pas à trouver dans ces discours un plan méthodique, soit de l'orateur lui-même, soit du rédacteur. Cependant on peut y suivre l'évolution naturelle des idées. Le début, par exemple, se rattache très-directement à l'annonce réitérée de la mort prochaine du Maître, que nous avons lue à la page précédente, et qui, à vrai dire, nous servira de fil conducteur à travers toute cette seconde partie. En vue de cet événement, qui devait soumettre les disciples à une si douloureuse épreuve, Jésus sent le besoin de leur donner des consolations, d'affermir leur courage, de les prémunir contre un affaiblissement de leur foi, qui aurait été également déplorable pour eux-mêmes et pour la cause qu'ils devaient servir. Il les exhorte à *avoir foi*. Nous relevons ce terme, que nous avons choisi de préférence, parce qu'il pourra

faire sentir l'intime liaison qui existe entre les notions de *croire,* et de *se confier*, lesquelles sont exprimées en grec par un seul et même mot. L'usage exclusif du mot *croire*, a souvent nui à l'intelligence des textes du Nouveau Testament, en réduisant un fait profondément religieux et relevant en grande partie du sentiment, à un simple acte de l'intelligence.

Un *premier* motif de consolation est offert dans la promesse que la séparation entre le maître et les disciples ne durera pas éternellement. A un moment donné, il reviendra les prendre pour les conduire là où il va dès à présent, et où il veut leur préparer une place. Quel est ce moment? La plupart des commentateurs songent à la fin des temps, à l'avénement final de Christ, à la résurrection universelle. Nous ne saurions nous arrêter à cette idée, un texte précédent (chap. XI, 24) nous ayant déjà fait comprendre qu'au point de vue de la théologie johannique, ce n'est pas là une consolation suffisante. Mais il y a plus. Partout, dans la suite de ce discours, la phrase : *je viendrai,* se rapporte à des faits qui ne sauraient être reculés jusqu'à l'époque de la parousie finale. L'idée d'un intervalle de séparation, à partir de la mort de chaque individu, jusqu'au moment de la parousie et du jugement dernier, est incompatible avec l'esprit et la tendance des paroles que nous avons sous les yeux, sans compter que la notion d'un jugement dernier est un hors-d'œuvre dans un livre de théologie qui place partout ce qu'on pourrait appeler le jugement, dans le moment même où chaque homme accepte ou rejette le salut offert. Si la foi fait passer l'homme, sur cette terre déjà, de la mort à la vie, à une vie dite éternelle, c'est-à-dire qui ne peut plus être sujette à une interruption (chap. V, 24; XI, 26), il est évident que la réunion *personnelle* du croyant à Christ, réunion momentanément interrompue par la mort de celui-ci, se fera au moment de la mort de celui-là. Comp. Luc XXIII, 43. 2 Cor. V, 6, 8. Phil. I, 23. (Nous ne confondons point ce qui est dit ici avec ce que nous lirons au v. 18.)

Du reste, ce premier motif de consolation est exposé dans une forme tout à fait populaire. Jésus parle de *demeures*, de *places*, nous pourrions dire de logements, de chambres, qu'il va préparer, retenir, pour les siens, dans le vaste domaine ou palais du Père. Dans cette description figurée, on pourra retenir d'un côté l'assurance que la mort physique ne termine pas l'existence de l'homme (bien que cette assertion tout à fait superflue soit proba-

blement étrangère à la pensée de l'auteur), de l'autre côté, la conviction que l'individualité des fidèles sauvés subsistera, ce qui est assez directement indiqué par la pluralité des demeures, bien que l'auteur, peut-être, n'ait pas même songé au panthéisme qu'il combat ici directement. Il n'y a de difficulté que dans la liaison logique des phrases, si bien que les copistes et les éditeurs ont varié le texte pour se tirer d'affaire. Nous admettons que la fin du v. 2: *C'est que* je vais préparer, etc., se rattache au v. 1: Ayez foi en moi, et énonce ainsi ce que nous avons appelé le premier motif de consolation. Mais, par une tournure qui n'a rien d'insolite, l'auteur donne d'avance l'explication qui pouvait être nécessaire au sujet de la *place* à préparer. Il y a donc inversion des éléments de la pensée, au point de vue logique, tandis que la rédaction a conservé les particules comme elles pouvaient se produire dans l'ordre naturel. Pour de pareilles bagatelles on ne devrait pas chercher querelle à un auteur à qui la syntaxe grecque n'est pas trop familière.

A la fin Jésus dit: *Quant au lieu où je vais, vous en savez le chemin*. Nous ne comprenons pas que l'exégèse des anciens déjà ait pu se fourvoyer au point de provoquer des variantes arbitraires qui ont fini par pénétrer dans toutes nos traductions, et qui font dire à Jésus: Vous savez le lieu *et* le chemin, voilant ainsi d'avance la beauté et la profondeur de la suite du discours. Jésus avait dit surabondamment (chap. VI, 62; VII, 33; VIII, 14 suiv.; XIII, 3; comp. encore le chap. XVI) qu'il allait chez son père; il rappelle ici seulement qu'il n'avait pas négligé d'indiquer à ses disciples le chemin par lequel ils pourraient le *rejoindre*. Ce n'est là qu'une nouvelle forme pour la pensée précédemment exprimée: car il ne pouvait y avoir de place dans la maison du Père que pour ceux qui en trouveraient le chemin. Et quant à ce chemin lui-même, il venait d'être indiqué de nouveau par l'assertion que le Seigneur viendrait chercher chacun à son tour, en d'autres termes, qu'on n'y viendrait pas sans lui. L'essentiel, c'était de connaître le chemin. Ceci amène une première interruption.

5 Thomas lui dit: Seigneur, nous ne savons pas où tu vas, comment saurions-nous le chemin? Jésus lui dit: C'est moi qui suis le chemin et la vérité et la vie. Personne n'arrive au Père, si ce n'est par moi. Si vous m'avez connu, vous connaîtrez aussi le Père: et dès ce moment vous le connaissez et vous l'avez vu.

XIV, 5-7. Thomas, le croyant imparfait, avoue naïvement qu'il ne sait pas le chemin, mais par une raison particulière : c'est qu'il faudrait qu'il sût d'abord le but. Se renfermant (comme tous les interlocuteurs) dans le sens matériel des mots, il déclare ignorer *où* Jésus va, il ne comprend pas qu'il s'agit de sa mort, et il s'en tient à ce principe de prudence usuelle, qu'il faut d'abord savoir *où* l'on doit aller et choisir ensuite et en conséquence la direction et les moyens.

Or, on remarquera que Jésus ne répond pas à la question principale de Thomas, il ne lui dit rien du but, il lui parle seulement du moyen. Il consent à lui dire encore une fois, et plus explicitement, quel est le chemin à prendre : c'est la seule chose dont l'homme ait à se préoccuper ; quant au reste, au but vers lequel ce chemin le conduira, il s'en remet à Dieu (1 Jean III, 2). Il y a dans ce petit dialogue toute une philosophie de l'histoire de la pensée humaine. Elle s'enquiert de préférence de ce qui est le moins à sa portée, et néglige ce qui la touche de plus près ; elle plonge volontiers dans l'abîme de l'éternité, et dédaigne de regarder à la terre, à l'actualité avec ses devoirs. Christ ramène son disciple au vrai point de vue, en lui montrant ce qu'il doit rechercher et faire aujourd'hui même ; il lui montre la voie dans laquelle il doit entrer : s'il y persiste, il finira par connaître ce qui est au bout.

Je suis le chemin : ce n'est pas simplement l'expression d'un enseignement moral, tendant à rappeler certains préceptes du Maître. La phrase implique, comme c'est le cas partout dans ce livre, l'idée d'une union personnelle. Jésus *est* le chemin, comme il est ailleurs le pain, ou la vigne : il ne guide pas seulement les siens, comme pourrait le faire un voyageur plus expérimenté que d'autres ; il les porte en même temps ; sans lui, le pèlerin cherchant le ciel ne trouverait pas où poser son pied, le sol même lui manquerait.

Je suis la vérité et la vie : ces deux mots énoncent évidemment ce qu'on gagnera à prendre ce chemin de préférence à tout autre. Jésus *est* la vérité et la vie, donc celles-ci ne se trouvent nulle part ailleurs à la portée de l'homme. Mais la vérité et la vie ne représentent pas ici le but définitif dont il était question tout à l'heure. Ce but, c'est toujours l'entrée dans les demeures célestes. La vérité (lumière et amour) et la vie sont offertes à l'homme sur cette terre déjà, et il faut qu'il se les approprie s'il veut arriver

là où Jésus va en ce moment (chap. III, 21; VIII, 21 suiv.) La vérité théorique, la connaissance du Père (v. 9), la vérité pratique, l'amour des frères (chap. XIII, 34), enfin la vie qui est l'effet immédiat de la foi, et qui réduit la mort physique à ne plus être qu'un accident sans importance, tout cela a sa source dans le Christ, tout cela jaillit de cette source dans l'âme du croyant (chap. IV, 14; VII, 38) et lui donne la certitude que la séparation extérieure entre lui et le Sauveur ne saurait être que temporaire, parce que à tout autre égard il n'y a pas de séparation du tout.

Malgré la méprise du disciple, Jésus exprime (v. 7) la conviction que lui et ses frères sont dans la bonne voie et qu'au fond la condition essentielle est remplie. La faiblesse de l'entendement subjectif ne saurait rompre le lien mystique qui a décidé de la direction du cœur.

8 Philippe lui dit : Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffira. Jésus lui dit : Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe ! Celui qui m'a vu, a vu le Père : comment donc peux-tu dire : montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que moi je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les profère pas de moi-même ; et le Père, qui demeure en moi, fait lui-même les œuvres. Croyez donc que moi je suis dans le Père et que le Père est en moi ; si non, croyez en vue des œuvres mêmes.

XIV, 8-11. Seconde interruption de la part d'un autre disciple, et analogue à la première. Vous avez *vu* le Père, avait dit Jésus, faisant allusion à l'intelligence supérieure et intime que le croyant, par son union personnelle avec Christ, acquiert de ce qui est essentiel à Dieu : lumière, amour et vie. Il ne se trompait pas, dirons-nous encore, en ce que l'âme des disciples était pour ainsi dire saturée de ces éléments régénérateurs ; mais il leur manquait encore, ce qui manquera toujours à la majorité des hommes, une conception claire de ce qu'ils possédaient d'une manière presque inconsciente. C'est l'absence de cette conception qui se manifeste par la singulière demande de Philippe, qui veut *voir* le Père d'une manière sensuelle.

La réponse est claire ; elle ramène ce que Jésus a appelé une *vision* à la sphère spirituelle et théologique. Sa thèse ne s'était pas adressée aux sens, ç'avait été un appel à la foi ; aussi est-ce

par ce dernier terme qu'est remplacé maintenant celui qui avait donné lieu au malentendu. L'objet de cette foi, c'est le fait de l'unité du Père et du Fils, et cette unité est représentée comme une pénétration mutuelle des deux personnes ; le Fils révèle le Père par ses paroles et par ses œuvres, qui émanent toutes du Père, qui sont la manifestation de ses attributs essentiels. (Sur les paroles, comp. chap. VII, 16 ; sur les œuvres, chap. X, 38). Il est facile de voir que le Fils ne serait pas l'organe parfait du Père qui parle et agit par lui, s'il n'était lui-même, et d'abord, tout entier *dans* le Père, c'est-à-dire en une parfaite harmonie de volonté, laquelle doit être déduite de l'homogénéité de leur nature à tous les deux.

12 En vérité, je vous le dis et déclare, celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais, et en fera de plus grandes. Car je m'en vais chez le Père, et tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, pour que le Père soit glorifié dans le Fils. Si vous demandez quelque chose en mon nom, je le ferai. Si vous m'aimez, gardez mes commandements.

XIV, 12-15. Après la double interruption mentionnée dans les versets précédents, le discours reprend le fil des idées que nous avons signalées au début, nous voulons dire, des consolations adressées aux disciples à propos de leur prochaine séparation d'avec leur maître. Cependant, quant à la forme, il continue sans intersection, et la *foi*, dont il est parlé au v. 12, peut tout aussi bien servir à développer la pensée du v. 11, qu'à nous rappeler celle du v. 1.

Il s'agit ici d'un *second* motif de consolation, puisé dans la perspective de l'activité apostolique des disciples ; car le vrai croyant trouve dans l'exercice du devoir une source intarissable de paix et de courage, et nous nous hâtons d'ajouter qu'en nous servant du terme d'activité *apostolique*, nous n'entendons pas le moins du monde restreindre la portée de notre texte au cercle étroit de onze personnes, comme on le fait vulgairement. Au contraire, ici comme partout ailleurs, la pensée de Jésus exprimée par l'évangéliste sera d'autant plus belle et plus grande, que nous ne lui poserons pas de limites. Ainsi l'œuvre de Christ se continuera par quiconque reste en communion avec lui et demande, en cette qualité, l'assistance divine qui ne lui sera

point refusée. Oui, le chrétien sait que tout ce qu'il fera au nom et dans l'esprit du Seigneur lui réussira, dans la mesure de la tâche qui lui a été réservée; il sait que, s'il a la foi vivante, ne serait-ce que comme le grain de sénevé, il transportera les montagnes (Matth. XXI, 21), et qu'il finira par écarter tous les obstacles que le monde du dehors, avec son indifférence et son inimitié, pourra lui opposer, ou que sa propre faiblesse peut lui créer.

Mais il fera même des *œuvres plus grandes* que Jésus. Ici on voit clairement combien l'exégèse traditionnelle apauvrit le sens de nos textes, quand elle s'obstine à voir dans les œuvres exclusivement les miracles matériels et accidentels. Quels sont donc les miracles plus grands que les apôtres ou leurs successeurs ont faits? Veut-on rappeler ici les prodiges souvent monstrueux de la légende? ou la supériorité résultera-t-elle de ce que les apôtres n'ont pas seulement opéré des miracles de bienfaisance, comme leur maître, mais encore, ce qu'il n'a jamais fait, des miracles de punition (Act. V, 5 suiv.; XIII, 11)? Certes, d'après notre évangile du moins, leur mission devait être d'apporter au monde la lumière et la vie, et non la cécité et la mort. Non, le vrai sens de la promesse de Jésus est tout autre. La sphère d'action, si petite au début, s'étendra de plus en plus; mais ce ne sera pas seulement (comme on l'a pensé) relativement à l'espace et au nombre que l'Évangile, entre les mains des générations qui se suivront, fera des progrès de plus en plus étonnants, ce sera surtout relativement aux effets salutaires qu'il produira dans le sein de l'humanité, lentement mais sûrement transformée par ce ferment régénérateur. Voilà une perspective faite pour soutenir le courage de ceux qui se dévouent à cette œuvre.

Quant à la dernière ligne, qui parle de commandements, nous la rattachons volontiers à ce qui précède, parce que ces commandements se rapportent à l'activité chrétienne des disciples (comp. chap. X, 18).

16 Et moi, je prierai mon père, et il vous donnera un autre assistant, qui soit avec vous pour toujours, l'esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît. Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure avec vous et qu'il sera en vous.

XIV, 16, 17. Le *troisième* motif de consolation, c'est la promesse de l'assistance du saint esprit. Le saint esprit est désigné ici et dans quelques autres passages (chap. XIV, 26; XV, 26; XVI, 7) par un nom qui ne se rencontre pas dans les autres livres du Nouveau Testament, mais qui est également appliqué à Jésus (ici même, et 1 Jean II, 1), et dont il importe de fixer le sens. Le verbe dont dérive le mot de *Paraclet* est fréquemment employé par les auteurs sacrés dans le sens de consoler, exhorter, instruire. Aussi bien ces diverses significations ont-elles été tour à tour proposées pour déterminer la valeur du substantif. Celle qui a prévalu anciennement, c'est le *consolateur*, ce qui va assez bien avec le présent contexte; le *docteur* se recommande surtout au v. 26 de notre chapitre ; on l'appliquerait aussi très-facilement aux autres passages de notre livre qui viennent d'être cités. Enfin le passage de l'épître a fait préférer à d'autres traducteurs le mot *défenseur*, dans le sens juridique. L'étymologie et la forme du terme grec nous feront rejeter les deux premières interprétations, et adopter celle par le mot latin *advocatus*, c'est-à-dire quelqu'un qui est *appelé* pour *assister* un autre dans une action judiciaire. En examinant bien tous les passages où le mot se trouve, cette dernière expression française paraîtra sans doute la plus acceptable, puisqu'après tout il en faut une qui aille à tous les textes. Celle de *défenseur* ne va nullement à ceux de l'évangile, où les disciples, certes, ne sont pas représentés comme des accusés. L'*assistant* pourra tour à tour, et selon le besoin du moment, conseiller, consoler, instruire ou défendre.

Cet assistant est le saint esprit (v. 26; comp. Luc XXIV, 49); qui est appelé ici l'esprit de vérité, parce que la vérité, qui est essentiellement en Dieu, ne peut arriver à l'homme que par cet intermédiaire (chap. XVI, 13); ce qui se comprendra surtout, si l'on veut se rappeler que la *vérité*, dans la terminologie de notre livre, n'est pas seulement tout ce qui tient à l'illumination de l'intelligence, mais encore tout ce qui se rapporte à la sanctification de la volonté. En général, toutes les forces dont le chrétien a besoin, pour son propre avancement spirituel et pour celui de l'œuvre de Dieu dans le monde, à laquelle il est appelé à travailler, lui viennent de l'esprit saint. A cet égard, on ne saurait assez élargir le cercle de cette notion qui est l'une des plus fondamentales dans la théologie évangélique. En revanche, nous écartons explicitement deux éléments accessoires de cette doctrine,

qui ont eu le privilége de préoccuper la théologie officielle presque exclusivement : la thèse de la personnalité du saint esprit (que l'on trouvera traitée au long dans l'*Histoire de la théologie apostolique*, livre VII, chap. 12), et celle de l'infaillibilité des apôtres, qui est une conception absolument étrangère au Nouveau Testament et d'autant moins nécessaire ici que la promesse s'adresse à tous les chrétiens.

La communication de l'esprit a pour prémisse et condition : 1° qu'on *voie* et *connaisse* les choses de Dieu, 2° qu'on *garde* les commandements de Christ. L'une comme l'autre condition ne peut être remplie que là où l'on *croit*, c'est-à-dire où l'on est en communion avec le Verbe révélateur, ce qui a été dit maintes fois dans les textes précédents. La séparation du monde et des fidèles, existant déjà pour d'autres causes, se constatera et se consolidera donc encore dans ce nouveau rapport.

18 Je ne vous laisserai point orphelins ; je reviens vers vous. Encore un peu de temps et le monde ne me voit plus, mais vous me voyez : car moi je vis et vous vivrez aussi. En ce jour-là vous reconnaîtrez que moi je suis dans le père, et que vous êtes en moi, et moi en vous. Celui qui retient mes commandements et qui les garde, celui-là m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui.

XIV, 18-21. On peut voir ici, en s'attachant à la lettre, un *quatrième* motif de consolation : Jésus promet son retour auprès des siens ; après une courte absence ils le verront, il se manifestera à eux. Il ne saurait être question ici de l'avénement de Christ pour la consommation des choses, puisque la manifestation dont notre texte parle ne doit s'adresser qu'aux croyants seuls. Mais il s'agit tout aussi peu des apparitions passagères de Jésus ressuscité, auxquelles beaucoup de commentateurs ont songé de préférence, surtout à cause du v. 19. Cette interprétation est exclue d'abord parce que les promesses énoncées aux v. 19 et 20 n'étaient nullement garanties par la simple réapparition du ressuscité qui, du reste, se trouvait encore alors en face du doute ; ensuite parce que, au v. 21, la manifestation est subordonnée à la disposition préalable des disciples ; puis par ce qui est dit au v. 23, que le Père viendra avec le Fils et que tous les deux séjourneront avec eux, enfin, subsidiairement, parce que le discours tout entier doit être compris de manière qu'il puisse s'ap-

pliquer à l'universalité des fidèles. En tout cas, il ne s'agit pas de la Pentecôte.

Cependant il est question ici d'une autre *venue* qu'au v. 3. Là il était parlé de la réunion personnelle de chaque croyant avec son sauveur par le fait de la mort temporelle d'un chacun : il s'agissait de la réunion d'outre-tombe. Ici il est question de la présence de Christ *dans* les croyants sur cette terre (Matth. XXVIII, 20). La *vision,* la manifestation, est un fait intérieur et spirituel. Aussi bien le texte insiste-t-il sur la communauté de vie, considérée comme cause de cette vision, et la phrase déjà connue (v. 10, 11) qui affirme l'unité du Père et du Fils, la pénétration mutuelle des deux personnes, cette phrase est maintenant étendue au cercle des croyants, *dans* lesquels Christ sera et vivra, comme le Père en lui, et qui à leur tour seront *dans* tous les deux (chap. XVII, 21). Le *peu de temps* qui les sépare de ce rapport heureux, mais désormais permanent (v. 23), c'était pour les premiers disciples la courte période d'affliction et de désespoir qui suivit la mort du Maître, jusqu'à ce que l'esprit les eût de nouveau affermis dans la foi; c'est pour tous les autres la période de leur existence qui précède le moment béni où Christ les appelle et les attire. Le *jour* (expression hébraïsante) n'est pas une époque isolée et passagère, c'est toute la période qui suivra la manifestation intime de Christ. La mention de l'*amour* n'est pas un hors-d'œuvre ici. Nous avons déjà plusieurs fois fait remarquer que la notion de la vérité (v. 17) comprend deux éléments, l'un qu'on peut appeler théorique (ce mot grec se trouve même dans notre texte), l'autre pratique : ils sont énoncés ici par les termes de *connaître* et *d'aimer.*

Nous disions plus haut qu'en s'attachant à la lettre, on pouvait voir ici un quatrième motif de consolation pour les disciples, après l'envoi du paraclet, qui constituait le troisième. La presque totalité des commentateurs l'a compris ainsi. Mais à y regarder de près, nous croyons que la pensée du théologien rédacteur a été une autre. L'*envoi de l'esprit* n'est que l'expression un peu plus populaire, plus concrète, pour ainsi dire, de l'idée (du retour ou) de la *présence spirituelle de Christ* dans les siens. En effet, s'il veut revenir lui-même, c'est en esprit qu'il reviendra. Le but, le moyen, le temps, tout est ici le même, qu'on parle de Christ ou de l'esprit, et aucun effort de l'intelligence ne parviendra à faire disparaître l'incongruité de la supposition que *deux* esprits

distincts agissent simultanément, dans le même sens et de la même manière, sans se confondre. Si Christ nous était représenté comme un simple mortel, la chose ne présenterait pas de difficulté; mais il est le Verbe incarné, et le Verbe est Dieu : par conséquent, *son* esprit et l'esprit de Dieu ne peuvent être différents. On appelle cela une grave confusion, parce qu'on regarde la formule athanasienne comme le critère irréfragable d'un texte authentique du Nouveau Testament. Nous avons d'ailleurs fait la part de la conception traditionnelle dans le chapitre cité plus haut de notre ouvrage historique.

22 Judas (non pas l'Iscariote) lui dit : Seigneur, comment se fait-il que ce soit à nous que tu veux te manifester et non pas au monde? Jésus lui répondit et dit : Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon père l'aimera, et nous viendrons vers lui et nous établirons notre demeure chez lui. Celui qui ne m'aime point, ne garde point mes paroles : pourtant la parole que vous entendez n'est pas la mienne, mais celle du Père qui m'a envoyé.

XIV, 22-24. L'interruption est faite au point de vue des espérances messianiques vulgaires. Le Christ devait se manifester d'une manière solennelle et éclatante, à la face du monde entier, et cela surtout parce que sa mission devait être d'assurer la victoire d'Israël sur tous les empires païens. S'il bornait sa manifestation à ceux qui l'aimaient, le triomphe se réduirait à des proportions très-mesquines.

La réponse de Jésus ne discute pas cette conception, qui est trop en dehors de la vérité évangélique pour mériter une réfutation explicite. Il se borne à reproduire sa pensée sous une nouvelle forme, en signalant encore une fois la distance qui sépare les croyants et le monde, et la diversité des positions prises par les uns et les autres à l'égard de sa personne et de son enseignement. Il s'ensuivait naturellement une différence analogue dans les rapports ultérieurs de Christ avec ces deux sphères de l'humanité. La seule extension de l'idée qu'offre notre texte, c'est que Dieu est nommé comme devant venir conjointement avec l'esprit du Fils, ce qui, au fond, n'est qu'une déclaration analytique plus positive de la promesse précédente, et puis, qu'il est parlé d'une *demeure* à établir, c'est-à-dire d'une permanence du rapport entre Dieu et le fidèle, ce qui était naturellement contenu déjà dans les formules plus simples que nous avons lues auparavant.

25 Je vous ai entretenus de cela pendant que je demeurais avec
vous : mais l'assistant, le saint esprit que le Père enverra en mon
nom, c'est lui qui vous enseignera toutes choses et qui vous rappel-
lera tout ce que je vous ai dit. Je vous fais mes adieux, je vous
donne mon salut; je vous le donne, moi, non comme le monde le
donne. Que votre cœur ne se trouble point, et ne se livre point à
la crainte. 28 Vous avez entendu que je vous ai dit : Je m'en vais
et je reviens vers vous. Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de
ce que je vais chez le Père, puisque le Père est plus grand que moi.
Et maintenant je vous l'ai dit avant que cela soit arrivé, afin que,
quand cela arrivera, vous ayez confiance. Je ne m'entretiendrai plus
beaucoup avec vous : car le prince du monde va venir, bien qu'il
n'ait pas de prise sur moi. Mais pour que le monde reconnaisse que
j'aime le Père, et que j'agis conformément à la mission que m'a
donnée le Père — levez-vous, et partons d'ici !

XIV, 25-31. C'est ici une espèce de récapitulation ou de péroraison du chapitre. La pensée dominante est énoncée dans ces mots : *je vous fais mes adieux*, je prends congé de vous. Cette phrase est généralement traduite ainsi : je vous laisse ma paix ; et les commentateurs disent toutes sortes de belles choses sur la paix de l'âme, auxquelles le rédacteur n'a pas songé en ce moment. Le mot grec qui signifie chez les classiques la *paix*, correspond, dans l'idiome hellénique, à un mot hébreu qui signifie le *salut*, c'est-à-dire santé, bonheur, etc., et qui sert généralement dans les formules de salutation. Il va sans dire qu'ici l'expression ne doit pas se restreindre à une formule vulgaire, qu'on prononce sans songer au sens de sa signification propre, mais qu'elle doit avoir un sens religieux et approprié à ce moment solennel. C'est pour cela que nous l'avons rendu par deux mots différents, voulant indiquer à la fois que Jésus entendait dire ce que tout le monde dit en partant, mais qu'il y attachait un sens plus élevé et plus vrai.

A cette idée principale il s'en rattache trois autres : 1° Jésus a instruit ses disciples pendant qu'il était avec eux, il leur a dit tout ce qu'il leur importait de savoir. Mais l'intelligence humaine, comme les récits de ce livre l'ont prouvé surabondamment, a de la peine à saisir la vérité, elle ne l'épuise pas en un jour. Il faut donc un enseignement prolongé, ultérieur, progressif. Cet enseignement, loin d'être rendu impossible par le départ du Maître, sera donné par l'esprit de vérité que le Père enverra au

nom du Fils, c'est-à-dire sur son intercession (v. 16) ; cet esprit n'aura pas besoin d'enseigner quelque chose d'absolument nouveau, comme si la vérité divine n'avait pas été révélée parfaitement par le Verbe incarné ; mais il devra remettre en mémoire, aux disciples, ce qui leur avait été dit autrefois. En d'autres termes : l'humanité apprendra à comprendre de mieux en mieux l'enseignement de l'Évangile, elle y découvrira des trésors qu'elle n'y entrevoyait pas d'abord, elle s'élèvera graduellement à cette intelligence adéquate dont elle est aujourd'hui incapable. La science humaine est bientôt comprise et épuisée, la parole de Dieu se reconnaît précisément à ce qu'elle offre la perspective d'un progrès infini du savoir. Voilà pourquoi c'est une entreprise aussi absurde que téméraire, que de vouloir réduire la vérité divine en formules, censées l'énoncer d'une manière parfaite et désormais immuable.

2° Loin d'être un sujet de crainte, le départ du Maître doit être un sujet de joie pour les disciples, bien entendu dans la supposition qu'ils l'aiment véritablement : car il va chez le Père qui est *plus grand* que lui, par conséquent il s'élève à une position supérieure et plus glorieuse (chap. XVII, 5), et par cela même il exercera une plus grande puissance d'attraction sur le monde (chap. XII, 32), sans compter que c'est un avantage très-marqué pour les disciples, l'esprit ne leur pouvant être donné qu'à cette condition (chap. XVI, 7). On a essayé de plusieurs manières de faire disparaître ce que cette phrase de la supériorité de Dieu a de gênant pour le dogme trinitaire. On a eu tort. Il est certain qu'aucun théologien du 4e siècle ne l'aurait écrite, mais cela ne prouve qu'une chose : c'est que la théologie de notre évangile n'est pas celle du 4e siècle. Elle est strictement monothéiste (chap. XVII, 3), elle enseigne la subordination du Fils, et comme elle ne scinde nulle part la personne de celui-ci, l'expédient ordinaire, d'après lequel il ne s'agirait ici que de la nature humaine, est inadmissible.

3° Enfin Jésus ajoute qu'il a tenu à prévenir ses disciples du sort qui l'attend, pour que leur foi ne fût pas ébranlée par l'événement non prévu. La catastrophe est désignée d'une manière indirecte par ces mots : le prince de ce monde vient, c'est-à-dire le diable s'apprête à me combattre, il va me faire mourir dans l'espoir de détruire mon œuvre. Mais *il n'a rien en moi* (traduction littérale), en d'autres termes, rien, dans ma personne

ni dans mon œuvre, ne lui appartient, l'une comme l'autre sont hors de ses atteintes, ainsi il n'y a rien à craindre. Cependant ma mort est une partie intégrante de la mission dont je me suis chargé par amour pour le Père et ses desseins salutaires, donc je ne m'y soustrairai pas. Les dernières paroles parlent du départ pour Gethsémané, lequel cependant n'est pas effectué immédiatement, comme on pourrait le penser (chap. XVIII, 1).

[1] Je suis le vrai cep de vigne et mon père est le vigneron : tout sarment en moi, qui ne porte point de fruit, il l'ôte, et tout ce qui porte du fruit il l'émonde, pour qu'il en porte davantage. Vous êtes déjà émondés, en raison de la parole que je vous ai prêchée. Demeurez en moi, et moi je demeurerai en vous. De même que le sarment ne peut porter du fruit de lui-même, s'il ne demeure attaché au cep, de même vous ne le pourrez non plus, si vous ne demeurez en moi. Moi je suis le cep, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit : car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment et il sèche ; et on ramasse cela et on le jette au feu pour le brûler. [7] Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, alors demandez ce que vous voudrez, et cela vous sera accordé. C'est en ceci que mon père est glorifié, que vous portiez beaucoup de fruit, et vous serez mes disciples. De même que le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements vous demeurerez dans mon amour ; de même que moi j'ai gardé les commandements du Père, et que je demeure dans son amour. Je vous ai dit cela, afin que ma joie soit aussi la vôtre, et que votre joie soit parfaite.

XV, 1-11. On s'est demandé comment Jésus a pu être amené à proposer cette allégorie, qui est introduite d'une manière d'autant plus abrupte que la phrase qui termine le chapitre précédent semble interrompre complétement le fil du discours. Les exégètes, à l'envi, lui mettent à la main un gobelet rempli de vin, ou bien, en le faisant partir pour Gethsémané, lui font traverser un vignoble imaginaire. Tout cela est hors de propos. Il suffit que l'idée exprimée par l'allégorie rentre dans le cadre général des discours dont nous nous occupons en ce moment, le choix de la forme est chose secondaire. Cependant, si nous pesons bien ce qui sera dit chap. XVIII, 1, nous devons croire que tous ces discours sont placés par l'auteur dans la salle du souper.

La comparaison porte essentiellement sur l'union ou la communion organique entre les sarments et le cep, et entre le Christ et les siens, union dont l'existence est la condition de la vie et du développement dans les uns et les autres, et dont l'absence entraînerait leur perte et leur mort. Christ est le *vrai* cep de vigne, en tant que c'est en lui que le rapport en question produit ses conséquences de la manière la plus évidente et la plus certaine, et que c'est à lui que reviennent à bon droit les attributs qui découlent naturellement de l'image.

Les applications de détail ne présentent pas de difficulté. Il importe cependant qu'on ne perde pas de vue que les sarments ne sont pas les hommes en général, mais ceux qui s'attachent à Christ, les disciples, dans l'acception la plus large du mot. Parmi les sarments il peut s'en trouver qui ne portent point de fruit, ou dont les fruits, manquant de la sève nécessaire, ne parviennent pas à leur entier développement. Selon le cas, le vigneron les retranchera tout à fait, ou leur assurera, par l'élagage, la force qui leur manquait. Ainsi le Père, par la dispensation de la parole d'abord, du saint esprit ensuite, prend soin de la croissance spirituelle de ceux qui lui appartiennent par Christ, et au besoin il les ôte de la communauté, comme des membres inutiles, celle-ci ne pouvant prospérer que par la participation active de tous ses membres (1 Cor. XII). De cette séparation complète il n'est parlé que comme d'une éventualité, et hypothétiquement : car, de fait, Jésus est censé parler ici à un cercle intime de disciples qui appartiennent tous à l'autre catégorie. Aussi bien leur dit-il : Vous *êtes déjà* émondés (chap. XIII, 10), vos fruits se montrent déjà distinctement, les bourgeons s'étant ouverts, vous avez reçu la consécration spirituelle ; il ne s'agit plus maintenant que d'en assurer l'effet, par la conservation de l'union, par le *demeurer en moi*. De cette manière, le discours pour lequel on croyait devoir chercher le motif au loin, se rattache très-directement à la promesse de l'envoi du paraclet, qui doit cimenter cette union permanente. Celle-ci est du reste caractérisée de deux manières (v. 7) : d'abord par la formule mystique que nous venons de souligner, ensuite par une formule toute simple et populaire : *mes paroles demeurent en vous*, par laquelle l'idée est ramenée à l'enseignement évangélique, comme à sa base historique.

Après avoir parlé de la nature de cette union, considérée comme cause indispensable des fruits à produire pour la vie, le

discours en signale encore deux autres effets : 1° La prière sera toujours exaucée, par la raison que celui qui est uni à Christ, comme Christ l'est au Père, ne saurait rien demander qui ne fût en harmonie avec la sainte volonté de celui-ci ; 2° Dieu sera glorifié par les fruits de cette union, la plus pure adoration de Dieu consistant dans l'accomplissement de sa volonté (Jaq. I, 27 ; Matth. VII, 21). Et celui qui glorifie Dieu sera glorifié par lui à son tour, de sorte que le fruit revient à celui qui l'a produit, ou plutôt, qu'il s'établit entre Dieu et l'homme, par l'intermédiaire de Christ, une espèce de communauté ou de réciprocité, qui est le dernier mot du mysticisme évangélique (chap. XVII, 21 suiv.).

Le sens des dernières lignes sera clair dès que l'on aura reconnu que les deux phrases : demeurez *en moi,* et : demeurez *dans mon amour*, ne sont pas synonymes, mais corrélatives. La seconde ne veut pas dire : continuez à m'aimer, mais : continuez à vous rendre dignes de mon amour. La *joie* est le sentiment de bonheur qu'on éprouve, quand on se sait en harmonie avec Dieu et sa volonté. Ce sentiment, Jésus l'éprouvait certainement, il souhaite qu'il soit aussi, aujourd'hui et toujours, celui de tous ses disciples.

[12] C'est là mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. Personne n'a un amour plus grand que celui qui fait qu'il donne sa vie pour ses amis. Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande. Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ignore ce que fait son maître : mais je vous ai appelés amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai entendu de la part de mon père. [16] Ce n'est pas vous qui m'avez élu, mais c'est moi qui vous ai élus ; et je vous ai assigné votre place, pour que vous alliez porter du fruit, et que votre fruit persiste, afin que mon père vous donne tout ce que vous lui demanderez en mon nom. Voilà ce que je vous commande : Aimez-vous les uns les autres !

XV, 12-17. La mention de l'*amour,* et du *commandement*, à la fin du dernier morceau, amène ici une nouvelle application de l'idée fondamentale du chapitre, par laquelle l'orateur y rattache ce qu'il avait dit antérieurement (chap. XIII, 34) de l'amour mutuel, comme du devoir le plus essentiel des siens. Cet amour doit être pareil à celui que Jésus a eu lui-même pour eux. Or, la plus grande preuve d'amour que quelqu'un puisse donner, c'est

qu'il sacrifie sa vie dans l'intérêt de ceux qu'il aime. (Comme le texte, en faisant allusion au sacrifice de Christ, emploie le prétérit : je vous *ai* aimés, on voit que l'auteur, en écrivant, s'est placé à son point de vue historique. En revanche, l'apôtre Paul s'est placé à un point de vue purement théorique et absolu, en trouvant la grandeur du sacrifice de Christ précisément dans la circonstance que c'était en faveur d'hommes ennemis qu'il avait été accompli. Rom. V, 6).

Mais Jésus n'en demande pas tant à ses disciples ; ils ne peuvent pas mourir pour lui, mais il peuvent lui témoigner leur amour, être à leur tour ses *amis* à lui, comme il est le leur, en accomplissant le souverain précepte qu'il vient de leur rappeler. Et en les nommant ainsi ses amis, il les élève pour ainsi dire à la hauteur de sa propre sphère, bien que son rapport avec eux n'ait jamais été celui du rabbin avec l'écolier ; il se les attachera désormais d'une manière plus intime, il veut leur faire oublier en quelque sorte la distance qui les sépare toujours de lui, et ce ne peut être que pour affermir leur courage, pour leur inspirer plus de confiance et de dévouement. Car *il leur a tout dit* ; les mystères du royaume de Dieu leur ont été dévoilés, la révélation par laquelle ils ont été initiés à *ce que Dieu fait*, les a mis dans un rang bien supérieur à celui des simples serviteurs, qui exécutent les ordres qu'on leur donne sans en connaître le motif ou le but ; et l'on comprend que celui qui sait pourquoi il travaille, qui a l'intelligence des grandes choses auxquelles il est associé par la volonté d'un supérieur, dans la mesure de ses forces individuelles, y mettra plus d'énergie, et aura plus de succès.

Malgré ce titre d'amis, si gracieusement donné, il reste une différence entre Christ et les chrétiens : entre hommes, l'amitié n'est assurée que par la réciprocité et l'égalité ; ici, l'initiative et la direction vient d'un seul côté. C'est Christ qui choisit les siens ; c'est Christ qui leur assigne leur place, qui leur trace leur devoir et qui, en les adressant à celui de qui seul ils peuvent recevoir les forces nécessaires et en les assistant de son esprit, rend leur travail fécond et ses effets durables. C'est ainsi que la grande œuvre commencée par lui sera continuée à travers les siècles, et l'unité du but, non moins que cette coopération toute spirituelle, justifie le titre qui est donné d'avance à ceux qui marchent sur les traces du Maître.

[18] Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui tient à lui: or, comme vous n'êtes pas du monde, mais que je vous ai élus et retirés du monde, c'est pour cela que le monde vous hait. Rappelez-vous la parole que je vous ai dite: Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. [22] Mais tout cela, ils vous le feront à cause de mon nom, parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils seraient sans péché. Maintenant ils n'ont point d'excuse à faire valoir au sujet de leur péché. Celui qui me hait, hait aussi mon père. Si je n'avais point fait au milieu d'eux ces œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché; maintenant ils les ont vues, et malgré cela ils m'ont haï, moi et mon père. Mais c'était pour que la parole écrite dans leur loi reçût son accomplissement: Ils me haïrent sans cause. [26] Quand sera venu l'assistant que je vous enverrai de la part du Père, l'esprit de vérité qui procède du Père, c'est lui qui me servira de témoin, et vous aussi vous êtes mes témoins, puisque vous êtes avec moi depuis le commencement. [1] Je vous ai annoncé cela, pour que vous ne fussiez pas ébranlés dans vos convictions. Ils vous excommunieront; il arrivera même un moment où quiconque vous mettra à mort, croira rendre un service à Dieu; et ils feront cela, parce qu'ils n'auront connu ni le Père ni moi. Mais je vous ai annoncé cela, afin que, lorsque ce moment sera venu, vous vous souveniez que je l'ai dit. Je ne vous l'ai pas dit dès le commencement, parce que j'étais auprès de vous.

XV, 18-XVI, 4. Du tableau de l'amour, qui unit ses disciples entre eux et à lui-même, Jésus passe au tableau de la haine que leur portera le monde. Ils doivent s'y attendre, par plusieurs raisons: d'abord parce que le fait même de leur *élection,* dont il a déjà été parlé, impliquait une séparation d'avec le monde, ou, si l'on veut, constatait la divergence radicale des deux éléments ou catégories (ch. III, 19, 20); car le monde aime ce qui est de sa propre nature, et il n'aime que cela. En second lieu, parce que, en leur qualité de disciples, ils ne peuvent pas prétendre à un sort meilleur que celui qui échoit à leur maître (chap. XIII, 16; comp. Matth. X, 24. Luc VI, 40). Enfin surtout parce que le monde, ne reconnaissant pas Dieu, rejette celui ou ceux qu'il envoie. De tout cela résulte la perspective d'une persécution à outrance qui ne se contentera pas de l'excommunication, de la proscription ecclésiastique, mais qui ira jusqu'à traiter de crime

d'état et de sacrilége, punissable de mort, la confession du nom de Jésus, l'attachement à sa personne et à son œuvre. L'inimitié haineuse et méchante des uns finira par provoquer le fanatisme superstitieux des autres (chap. XVI, 2). (La dernière phrase du 20ᵉ verset énonce une alternative qui ne se réalisera point, mais qui est introduite pour rendre le dilemme plus incisif, et pour faire ressortir davantage l'identité des destinées du maître et des disciples.)

En tant que la haine du monde a sa source ou sa racine dans l'ignorance (v. 21 ; chap. XVI, 3), on pourrait être tenté de l'excuser (v. 22, 24 ; comp. chap. IX, 41). Mais cette ignorance est volontaire et par cela même coupable. Le Christ révélateur est venu au monde pour l'instruire par sa parole et par ses actes, pour lui apporter la lumière, l'amour et la vie : le monde ne l'a pas écouté, et a fermé les yeux à l'évidence des faits. Sa faute est d'autant plus grande qu'elle n'a pas été rien qu'un acte de légèreté, mais commise de propos délibéré ; non un manque d'égard pour un simple mortel, mais une opposition hostile à Dieu même. C'est une haine toute gratuite (Psaume XXXV, 19 ; LXIX, 5), c'est à dire sans motif et sans raison, à laquelle le prétexte même d'un malentendu fait défaut.

Cette communication, qui pouvait être décourageante pour des esprits faibles, Jésus l'a réservée pour ce dernier jour, pour le moment de la séparation. En ceci, notre évangile, précisément parce qu'il suit un ordre rationnel dans l'exposition des faits, et non un ordre chronologique, diffère positivement des trois autres, qui parlent à plusieurs reprises de prédictions relatives à la mort du Maître. Il ne l'a pas faite antérieurement, *parce qu'il* était avec ses disciples (v. 4), et que sa présence personnelle suffisait pour les diriger et les soutenir. Maintenant, au contraire, il faut qu'ils apprennent tout, précisément parce qu'il ne sera plus là lui-même, et que, s'ils n'étaient pas préparés à regarder le danger en face, son absence pourrait leur faire perdre la force morale dont ils auront doublement besoin. Nous avons traduit un peu librement le mot grec *scandaliser* (v. 1), qui a une tout autre signification en français et ne pouvait pas être conservé. Il signifie, ici comme partout, tendre un piége, donner lieu à une chute morale, dérouter ; ici plus spécialement : faire perdre la certitude de la foi.

Malgré cela, il n'y a pas lieu de perdre courage. Déjà la simple pensée qu'il souffre comme son maître, doit relever les forces du

disciple ; la communauté dans le combat contre le monde assure la communauté de la gloire et de la victoire sur le monde (chap. XVI, 33 ; comp. Rom. VIII, 17. 2 Tim. II, 11 suiv.). Puis il y a cette autre consolation, que la mission du disciple n'est pas une charge qui lui est imposée malgré lui ; l'élection n'est pas une coërcition. C'est un honneur qu'on a reçu sans l'avoir brigué, et surtout sans l'avoir mérité, mais que, après tout, on a accepté par un libre mouvement et avec bonheur. Enfin (et c'est par cette idée que le discours revient au chapitre précédent) la plus grande consolation, c'est encore la perspective de l'assistance de l'esprit de Dieu (v. 26). Comme nous savons déjà que l'esprit de Dieu est aussi l'esprit de Christ, nous ne serons pas étonnés de le voir ici envoyé par celui-ci (chap. XX, 22), tandis qu'il devait l'être par le Père, d'après chap. XIV, 16, 26. Il procède toujours du Père, source première de toute puissance de vie ; c'est de lui que Jésus aussi l'a reçu (chap. III, 34 ; I, 33), et c'est pour cela qu'il peut le communiquer à son tour à ceux qui en ont besoin et qui en sont dignes. Une difficulté n'existe ici que pour ceux qui s'obstinent à voir dans cet esprit, contrairement au texte, un être à part, une personne.

5 Maintenant je m'en vais auprès de celui qui m'a envoyé, et aucun de vous ne me demande : Où vas-tu? Mais la tristesse a rempli votre cœur, parce que je vous ai annoncé cela. Cependant je vous dis la vérité : il est bon pour vous que je m'en aille ; car si je ne m'en vais, l'assistant ne viendra pas vers vous ; au contraire, si je pars, je vous l'enverrai.

XVI, 5-7. Les paroles finales du dernier morceau rappelaient encore la proximité de la séparation, et amenaient ainsi naturellement la mention de la tristesse des disciples, qui, malgré tout ce qui avait été dit pour les consoler, ne pouvaient maîtriser leur légitime douleur. Le dénouement qu'ils avaient devant les yeux, bien qu'ils ne s'en fissent pas encore une idée bien nette, bouleversait toutes leurs espérances, toutes leurs conceptions antérieures. Auparavant, quand ils entrevoyaient un simple danger (chap. XIII, 36), ou quand l'annonce du *départ* n'éveillait encore en eux que des idées vagues et flottantes (chap. XIV, 5), ils pouvaient demander, avec une naïve curiosité : Où vas-tu ? se promettant, sans doute, d'être du voyage. Maintenant la perspective se présentant à eux avec

des contours plus précis, la tristesse leur ferme la bouche, et ce silence même est une preuve qu'ils ont commencé à comprendre.

La dernière phrase introduit, sous la forme d'une assertion théorique, un fait suffisamment attesté par l'histoire. Ce n'est que depuis leur séparation d'avec le Maître que les disciples ont trouvé en eux cette fermeté de conviction, ce courage d'initiative, sans lesquels ils seraient restés incapables d'accomplir leur mission. Il fallait bien que l'*assistant* leur vînt du ciel; tant qu'ils avaient Jésus à côté d'eux, à toute heure, dans l'intimité de la vie journalière, sa présence les dispensait de réfléchir et d'agir d'une manière indépendante. Ils pouvaient être des disciples dociles, ils n'étaient point arrivés à être des apôtres prêts à transporter les montagnes. L'épreuve suprême qui les attendait allait décider la question de savoir s'ils le seraient.

Ceci amène maintenant un exposé de l'action du paraclet, de l'esprit assistant, promis aux disciples, pour en faire des apôtres. (Toute cette partie du discours se présente assez naturellement comme adressée aux Onze; cela n'empêche en aucune façon l'application du principe exégétique que nous avons tâché de faire prévaloir. S'il n'en était pas ainsi, on serait dans le cas de demander dans quel but le livre a été écrit?

[8] Et lui, quand il sera venu, il convaincra le monde relativement au péché, et à la justice, et au jugement: relativement au péché, en tant qu'ils ne croient pas en moi; relativement à la justice, en tant que je m'en vais auprès de mon père et que vous ne me verrez plus; relativement au jugement, en tant que le prince de ce monde est jugé. [12] J'ai encore bien des choses à vous dire, mais elles sont pour le moment au-dessus de votre portée: mais quand lui sera venu, l'esprit de vérité, il vous dirigera dans toute la vérité. Car il ne parlera pas de son propre fonds, mais il proclamera ce qu'il aura entendu, et vous annoncera les choses à venir. C'est lui qui me glorifiera, parce qu'il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est aussi à moi, c'est pour cela que je vous disais qu'il prendra du mien et vous l'annoncera.

XVI, 8-15. L'action du paraclet est double, d'un côté elle s'adresse au monde, de l'autre aux croyants.

A l'égard de la première de ces deux sphères, cette action est caractérisée par un terme grec que le mot français *convaincre* ne rend que très-imparfaitement, sans pouvoir être remplacé par

quelque expression plus adéquate. En effet, il faut écarter ici le sens qu'a ce mot chez nous, quand il exprime le fait qu'on réussit à faire adopter à un autre l'opinion (la conviction) qu'on a soi-même (en allemand : *überzeugen*). Il faut s'en tenir à cet autre, d'après lequel il exprime le fait qu'on réussit à établir d'une manière irréfragable les torts ou méfaits de quelqu'un, que celui-ci veuille en convenir ou non (en allemand : *überführen*). D'après cela, le paraclet est chargé de constater, par l'ascendant victorieux de la vérité, la nature, la cause et les fruits de l'inimitié du monde pour les choses divines.

L'objet de cette action du paraclet est triple ; cela est résumé par trois termes qui semblent être assez peu coordonnés pour s'expliquer par eux-mêmes, et dont l'explication, donnée par l'auteur, est assez énigmatique à première vue. Elle se rapporte : 1° au *péché* (du monde) ; le paraclet le constate, en prouvant que le péché consiste dans le rejet conscient de l'envoyé de Dieu (chap. IX, 41 ; XV, 22) ; 2° à la *justice* (de Christ), en démontrant, par son retour auprès du Père, la légitimité de ses titres et l'origine divine de ce qu'il est venu offrir au monde ; 3° au *jugement* (du diable), en signalant la victoire remportée sur lui, en sa qualité de maître du monde (chap. XVI, 33), et par cela même, la condamnation de ceux qu'il continue à égarer (chap. III, 18).

A l'égard de la seconde sphère, l'action du paraclet se résume dans la notion de l'*instruction* à donner aux croyants. Or, quant au fond et à l'essence, cette instruction ne sera pas différente de celle qu'ils ont déjà reçue de la bouche de Jésus. L'esprit n'enseigne pas comme le ferait une personne indépendante, qui tirerait son enseignement de son propre fond.. La source à laquelle il puise, c'est le trésor de vérités éternelles qu'*a* le Père, et qui sont devenues aussi l'apanage du Fils. Pour rendre cette idée d'une manière concrète et un peu figurée, l'auteur se sert du terme : il proclamera ce qu'il aura *entendu,* c'est-à-dire ce qui aura été révélé ; et ce terme ramène tout à une source unique, et par cela même à une essence unique aussi. Cependant, malgré cette unité du fond, cette identité des instructions futures avec celles données primitivement, il y aura pourtant une différence entre les unes et les autres, relativement à la conception subjective des auditeurs. Il y aura progrès : ils comprendront mieux ce qui a pu rester d'abord obscur pour leur intelligence ; l'*avenir* surtout, le développement ultérieur du royaume de Dieu, aujourd'hui encore

voilé pour eux par les préjugés populaires du judaïsme, se présentera à leur esprit sous un aspect à la fois plus idéal et mieux en rapport avec les exigences pratiques de l'apostolat; enfin, plus ils avanceront dans l'intelligence des desseins de la providence, et des moyens qu'elle met en œuvre pour les accomplir, plus la *gloire* de leur maître sera grande à leurs yeux. Car les triomphes lents mais sûrs de la vérité sur l'erreur, du bien sur le mal, préparés par lui et remportés en son nom, finiront par leur apparaître, avec raison, comme plus glorieux de beaucoup que le fracas de cette révolution magique qu'ils attendaient pour le lendemain. Quelle hauteur du point de vue! quelle admirable sûreté du coup d'œil prophétique! quelle grandeur de la conception apologétique, en comparaison des petits expédients qui font les frais du savoir de l'école!

Remarquons en passant que Jésus n'a pas promis à ses disciples (bien entendu à onze ou treize, qu'on s'obstine à voir ici seuls en sa présence) une subite infaillibilité, leur tombant miraculeusement du ciel à heure fixe. Leurs propres récits sont là pour donner le démenti le plus formel à cette manière de voir des générations malheureusement déshéritées, par leur propre faute, de cet *assistant* qui n'avait point fait défaut à leurs devanciers. D'un autre côté, nous insistons sur ce qu'ici l'action de l'esprit de Dieu est représentée comme devant porter essentiellement sur l'intelligence des chrétiens; tandis que dans le livre des Actes, où il en est question à chaque page, c'est surtout leur activité apostolique qui se ressent de son influence, et que Paul relève surtout le côté mystique de la conception, la régénération morale. Ces points de vue, loin de s'exclure les uns les autres, ne font que mieux mettre en évidence la richesse de l'idée.

[16] Sous peu vous ne me verrez plus; puis encore un peu, et vous me reverrez. Sur cela, quelques-uns de ses disciples se dirent les uns aux autres : Qu'est-ce qu'il nous dit là : Sous peu vous ne me verrez plus; puis encore un peu et vous me reverrez? et : Je m'en vais auprès du Père? Ils disaient donc : Qu'est-ce qu'il veut dire avec ce mot de peu? Nous ne savons de quoi il parle. [19] Jésus comprit qu'ils désiraient l'interroger et il leur dit : C'est là ce que vous discutez entre vous, que j'ai dit : Sous peu vous ne me verrez plus; puis encore un peur, et vous me vererez? En vérité, je vous le dis et déclare : Vous pleurerez et vous vous lamenterez, et le monde se réjouira; vous serez attristés, mais votre tristesse se

changera en joie. La femme, quand elle enfante, est triste, parce que son heure est venue; mais quand elle a donné le jour à l'enfant, elle oublie sa douleur, à cause de la joie qu'elle éprouve de ce qu'un homme est venu au monde. Et vous aussi, vous êtes tristes maintenant; mais je vous reverrai et votre cœur se réjouira et personne ne vous ôtera votre joie. [23] Et alors vous ne m'interrogerez plus sur rien: en vérité, je vous le dis et déclare, si vous venez à demander quelque chose au Père, il vous le donnera en mon nom. Jusqu'ici vous n'avez rien demandé en mon nom : demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite. Je vous ai parlé de ces choses en termes figurés; le moment approche où je ne vous parlerai plus en termes figurés, mais où je vous ferai des communications au sujet du Père en termes propres. Alors vous prierez en mon nom, et je ne dis pas que j'intercéderai pour vous auprès du Père, car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé, et que vous avez cru que je suis issu du Père. Je suis issu du Père, et je suis venu dans le monde : désormais je laisse le monde et je retourne auprès du Père.

XVI, 16-28. Les commentateurs se sont approprié la question des disciples relative aux paroles avec lesquelles débute ce morceau, que nous devons regarder comme une espèce de résumé final ou de péroraison des entretiens qui ont commencé au chap. XIII, 31. Mais comme Jésus ne répond pas directement à cette question dans notre passage, ils ne sont point tombés d'accord sur l'explication à donner et que nous chercherons naturellement dans les textes précédents. D'après cela, nous écarterons : 1° celle qui s'en tient aux apparitions de Jésus ressuscité; 2° celle qui remet le revoir après la mort des disciples, dans le ciel. Ni l'une ni l'autre, d'ailleurs, ne s'accorde avec les développements qui suivent dans notre texte même. La seule interprétation soutenable a déjà été donnée plus haut, chap. XIV, v. 18 et suiv. Il s'agit toujours du retour du Christ glorifié vers ses disciples, par, dans et avec son esprit. (Le texte vulgaire ajoute à la fin du 16e verset ces mots: Je m'en vais auprès du Père; que les copistes ont cru devoir emprunter au v. 17, en oubliant que là ils se rapportent à ce qui avait été dit au 10e.) En d'autres termes: En insérant cette question des disciples, l'auteur veut constater qu'ils n'étaient toujours pas arrivés à se familiariser avec l'idée d'une séparation d'avec celui dont ils attendaient la glorification immédiate, et que la nature de leurs rapports ultérieurs avec lui,

rapports tout spirituels, était davantage encore au dessus de leur portée. Il ne leur restait provisoirement, de tout ce qui avait été dit, que le sentiment d'une vague appréhension.

La réponse subséquente de Jésus, nous l'avons déjà dit, est indirecte, mais pas du tout obscure. La première partie de sa prédiction : sous peu vous ne me verrez plus, se rapportait évidemment à sa mort prochaine, et le *voir,* c'est celui avec les yeux du corps; la seconde prédiction ou promesse, concernant le *revoir,* devait être celui avec les yeux de l'esprit. Le premier devait plonger les disciples dans la tristesse, le second leur rendre la joie, une joie parfaite, désormais non sujette à des retours. Ces deux phases de leur vie religieuse sont très-heureusement comparées aux sentiments divers qu'éprouve une femme en travail : d'abord la douleur et l'angoisse, ensuite la suprême joie maternelle. Peut-être serions-nous autorisés à pousser plus loin le parallélisme de l'idée et de l'allégorie, en insistant sur la conception d'une naissance de Christ dans l'âme du croyant (Gal. IV, 19); mais nous n'osons nous y arrêter, parce qu'il n'en est question nulle part ailleurs dans cet ouvrage. Le texte relève un autre élément de la comparaison, mais à l'égard duquel il signale plutôt une différence. La joie des disciples aura cet avantage sur celle de la mère, qu'une fois réalisée, elle ne saurait plus leur être ôtée; l'enfant nouveau-né peut mourir, mais la mort n'a plus de prise sur cette *vie éternelle* (chap. V, 24), qui est l'effet direct de la communion avec Christ (chap. V, 24; XI, 26; XIV, 19).

Ce nouveau rapport de communauté spirituelle est caractérisé subsidiairement de deux manières : 1° le croyant n'aura plus besoin d'*interroger*, par la raison que l'esprit de vérité le dirigera dans toute vérité (v. 13), la vraie lumière ne pouvant manquer là où est la vraie vie; 2° il sera toujours *exaucé* (chap. XIV, 13), parce que sa volonté sera en toutes choses conforme à celle de Dieu : avec la vraie vie, le vrai amour ne saurait faire défaut. Aujourd'hui un pareil rapport n'est point encore établi; pour y arriver, il faudra traverser courageusement l'épreuve douloureuse de l'actualité; savoir renoncer pour arriver à la jouissance.

Pour donner aux paroles des disciples, qui sont à mettre sur la même ligne que celles de tous les interlocuteurs dans ce livre, une couleur plus raisonnable, on dit qu'ils sont restés un peu en arrière, Jésus continuant son chemin. C'est une supposition qui ne tient nul compte de la méthode du rédacteur, et qui de plus ne

change rien au fond de la chose. Les doutes et les questions des disciples ont, comme partout, leur cause dans les formes du discours de leur maître, qui s'était servi d'expressions figurées, en parlant par exemple de *voir* et de *revoir*. La communication de son esprit aura pour effet de rendre ces formes superflues. Il viendra un temps où ils comprendront les choses divines d'une manière plus directe. Et avec ce progrès de l'intelligence marchera de front le progrès de la volonté, dans le sens des desseins de Dieu. L'union deviendra si intime et si parfaite, que l'intervention, la médiation de Christ deviendra superflue. La foi étant devenue parfaite, tous seront enfants de Dieu au même titre, et le dernier mot de l'évangile confirme celui par lequel il avait débuté (chap. I, 12; XVII, 21). Pour le reste, voyez chap. VIII, 42.

[29] Les disciples dirent : Vois-tu, maintenant tu parles en termes propres et non d'une manière figurée. Maintenant nous savons que tu sais tout et que tu n'as pas besoin que quelqu'un t'interroge; c'est pour cela que nous croyons que tu es issu de Dieu. [31] Jésus leur répondit : A cette heure vous croyez ! Eh bien, il va venir un moment, il est même déjà venu, où vous vous disperserez, chacun de son côté, et où vous me laisserez seul. Mais je ne suis pas seul, car le Père est avec moi. Je vous ai dit ces choses pour que vous eussiez la paix en moi : dans le monde vous avez le trouble; mais prenez courage, moi j'ai vaincu le monde.

XVI, 29-33. Que les paroles prêtées ici aux disciples contiennent encore un malentendu, cela résulte de l'analogie de tous les passages parallèles. A y regarder de près, le malentendu est même double. D'abord, en se permettant d'affirmer que Jésus parle maintenant enfin en termes propres, ils prouvent qu'ils n'ont pas entrevu le sens profond de ses dernières promesses, v. 25. Ensuite ils expliquent les paroles du v. 23 (*vous ne m'interrogerez plus*, etc.) par la circonstance mentionnée au v. 19, où Jésus avait deviné leur pensée secrète. Nous n'avons pas besoin de relever la différence absolue des deux faits; mais nous pouvons la ramener à cette expression, qu'eux tiraient de ce savoir de leur maître une preuve de sa mission divine; tandis que lui avait parlé de *leur* savoir à eux, c'est-à-dire de leur intelligence future, progressive, qu'ils devront à l'assistance du saint esprit, comme de la preuve dernière et décisive de l'origine et de la nature de son œuvre.

Aussi bien, quelle pouvait être la foi qui repose sur des arguments pareils! On peut prendre les paroles de Jésus au v. 31 pour une exclamation tant soit peu ironique, ou pour une question (chap. XIII, 38); le sens restera le même: cette foi ne soutiendra pas l'épreuve qui l'attend. Pour qu'elle persiste et porte ses fruits, il lui faut une nouvelle trempe.

Les dernières lignes reportent très-naturellement l'attention sur les prédictions sinistres contenues dans une partie précédente du discours (chap. XV, 18-XVI, 4). «A vous encore le combat, à moi dès à présent la victoire! Mais *en moi* la même victoire à vous aussi!» C'est en ces termes que se résume son contenu tout entier. Évidemment pour Jésus cette *victoire* ne consistait pas dans un triomphe visible et matériel, puisqu'il allait mourir et qu'un sort analogue attendait les siens. La victoire, pour lui, c'est ce triomphe intérieur de l'esprit sur toutes les entraves qui l'arrêtent, la sérénité dans le malheur, l'espérance devant la mort, la fermeté dans la tentation, et par suite, la paix avec Dieu dans toutes les tempêtes du monde.

[1] Jésus, après avoir tenu ces discours, leva les yeux vers le ciel et dit: Père, l'heure est venue! glorifie ton fils, afin que le fils te glorifie, comme tu lui as donné pouvoir sur tous les mortels, pour qu'à tous ceux que tu lui a donnés il donnât la vie éternelle. [3] Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus, le Christ. Moi je t'ai glorifié sur la terre; j'ai accompli l'œuvre que tu m'as donné à faire: maintenant toi, ô père, glorifie-moi auprès de toi, de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde existât.

XVII, 1-5. L'œuvre salutaire du Fils est accomplie, en tant que sa présence personnelle sur la terre y était nécessaire. Il ne reste plus désormais que la mort à subir, dont la nécessité a été si souvent proclamée d'avance. L'heure en est venue. Dans ce moment solennel, Jésus élève son âme à Dieu dans une prière qui forme le digne et sublime couronnement des discours contenus dans les pages précédentes.

On a coutume d'appeler ce morceau la prière *sacerdotale* de Christ, soit parce que, en grande partie, elle *intercède* auprès de Dieu pour les disciples, soit parce qu'il y est question, en passant, de ce que Jésus s'est *consacré* pour eux. Mais cette désignation est hors de propos; l'idée d'un sacerdoce de Christ est étrangère

à notre évangile, et l'intercession ne fait pas à elle seule le sujet de la prière.

Les premières lignes que nous venons de transcrire reproduisent une idée que nous avons rencontrée plusieurs fois déjà et qui a été suffisamment expliquée (chap. XII, 23, 28 ; XIII, 31 s.). Nous nous bornerons ici à faire remarquer que la glorification du Fils et celle du Père sont deux notions parfaitement distinctes. La première, explicitement demandée (v. 1), se rapporte, d'après le v. 5, à la gloire céleste, à la pleine et entière jouissance des prérogatives qui appartiennent au Verbe (*Logos*), et en possession desquelles il a été, par son essence même, dès avant l'existence du monde qu'il a créé. C'est la reproduction pure et simple des prémisses métaphysiques du prologue, combinées avec les souvenirs de l'histoire. L'apparition du Verbe sur cette terre, dans la personne de l'homme Jésus, a été quelque chose de passager : elle a pu masquer en quelque sorte (mais non complétement, chap. I, 14, 52), et sans l'en dépouiller en aucune façon, les attributs de la divinité. Aussi bien le texte ne contient-il rien qui nous oblige de songer à une récompense (Phil. II, 9) due au fidèle accomplissement d'une haute mission.

Quant à la glorification du Père, il en est parlé à deux points de vue différents. D'abord, relativement au passé (v. 4), le Père *a été* glorifié, par le fait même de la venue du Fils, par toute l'œuvre que celui-ci a accomplie sur cette terre, surtout en révélant au monde ce qu'il ignorait, et en lui communiquant ce qui lui manquait d'éléments célestes. Ensuite, relativement à l'avenir (v. 1, 2), le Père *doit être* glorifié de plus en plus, par l'extension indéfiniment croissante des effets de cette communication. Car nous savons que c'est précisément à partir de l'époque de sa mort que le Christ exercera une influence puissante sur l'humanité (sur *toute chair*), une *puissance* d'attraction spirituelle (chap. XII, 32), telle que ceux qui seront appelés à continuer son œuvre parmi les hommes obtiendront des résultats visiblement plus grands (chap. XIV, 12) que ceux constatés du vivant de Jésus. Sans doute, cette puissance, virtuellement illimitée, rencontre des obstacles dans la pratique, et est subordonnée à la vocation individuelle émanant de Dieu (chap. VI, 37 suiv.) : explication dont se contentera la piété reconnaissante, et que la spéculation philosophique a vainement cherché à préciser par le raisonnement qui l'a fait aboutir au dogme de la prédestination.

La vie éternelle, but suprême de l'œuvre de Dieu et de Christ en faveur des hommes (chap. III, 16; XX, 31), *c'est qu'ils connaissent*, etc. Le texte ne dit pas : elle résultera de ce qu'ils connaîtront. Car la connaissance n'est pas la cause ou la base de la vie, et la vie n'appartient pas exclusivement à la sphère de l'avenir. La connaissance et la vie n'existent point l'une sans l'autre, elles naissent en même temps, se pénètrent et se déterminent mutuellement. La connaissance est donc autre chose qu'un savoir, qu'une compréhension au moyen de l'entendement ; c'est la réception (chap. XIV, 17) d'un fait dans l'âme même, l'assimilation d'une vérité aux forces vitales de l'existence spirituelle, analogue à celle de l'aliment aux organes du corps (chap. VI).

La vérité fondamentale qui fait l'objet de cette assimilation et qui, par suite, se transforme en vie, dans le sens évangélique, cette vérité est énoncée en deux propositions inséparables l'une de l'autre : un seul vrai Dieu et un envoyé révélateur de Dieu, Jésus le Christ. Ainsi l'évangile, à sa dernière page comme à la première (chap. I, 17), se sépare nettement, non seulement du paganisme, ce qui va sans dire, mais encore du judaïsme. Cependant la phrase, telle que nous l'avons devant nous, donne lieu à différentes observations subsidiaires. D'abord elle confirme très-directement ce que nous avons dit au sujet de chap. XIV, 28. Elle ne s'accorde pas avec la formule trinitaire officielle ; mais elle élève positivement la personne de Jésus audessus du niveau de l'humanité, en la mettant sur la même ligne que Dieu dans l'énonciation des conditions ou éléments de la vie éternelle. Ensuite on peut hésiter sur la vraie construction syntactique du second membre. Au lieu de *Jésus, le Christ* (avec la virgule), les traductions ordinaires mettent : *Jésus-Christ* comme un nom propre unique et complexe. Philologiquement, les deux combinaisons sont possibles. La seconde paraît être recommandée par le seul passage parallèle de l'évangile déjà cité (chap. I, 17) ; la première cependant nous a paru préférable en vue du dernier verset du livre (chap. XX, 31), qui semble destiné à reproduire la même idée d'une manière plus claire. On pourrait aussi dire qu'ici même le parallélisme favorise cette interprétation : connaître Dieu *comme* le seul vrai, et Jésus, *comme* le Christ. Mais nous ne ferons pas valoir cet argument, pour ne pas avoir l'air de ramener la thèse à la sphère de la seule intelligence. Dans les deux cas, il faudra reconnaître que la forme ou l'expression de la pensée

appartient au rédacteur, c'est-à-dire à la conscience chrétienne; car sans insister sur ce que, dans notre livre, Jésus ne s'applique nulle part directement le nom de Christ, lequel apparaît partout comme exprimant une notion populaire et traditionnelle et n'épuise pas le moins du monde la notion du Verbe incarné, nous ferons seulement remarquer que l'introduction du nom de Jésus même trahit le point de vue d'une tierce personne (comp. chap. V, 36; VI, 57; VII, 29; VIII, 42; XII, 42; XVII, 8, 18, etc.). Cette énonciation tout exceptionnelle, et pour ainsi dire involontaire, s'explique par la simple considération qu'elle représente une véritable profession de foi qui a bien pu être, à une certaine époque, une formule usitée.

[6] J'ai révélé ton nom aux hommes que tu m'as donnés d'entre ceux du monde: ils étaient à toi, et tu me les as donnés, et ils ont gardé ta parole; maintenant ils ont reconnu que tout ce que tu m'as donné vient de toi: car je leur ai donné les paroles que tu m'as données et ils les ont reçues et ont reconnu véritablement que je suis issu de toi et ils ont cru que c'est toi qui m'as envoyé.

XVII, 6-8. Ces lignes forment la transition entre ce qui précède et ce qui suit: elles contiennent une exposition plus concrète de l'*œuvre* accomplie, et introduisent en même temps, d'une manière plus précise, les disciples, c'est-à-dire les hommes *donnés* à Christ, à l'égard desquels il va formuler une prière.

Au fond il n'y a ici rien d'absolument nouveau; comp. chap. VI, 37, 44; VIII, 47. — La *révélation* est corrélative avec la connaissance, v. 3. Le *nom* de Dieu ne comprend pas seulement son existence, ou ce que la raison peut en savoir par la nature ou par la conscience (Rom. I, 19); c'est ici la notion du Dieu de l'Évangile, du Dieu de grâce, dispensateur de la vérité et de la vie. Notre texte déclare très-positivement que les croyants ne forment qu'une portion du *monde;* et cette dernière expression implique l'idée qu'ils sont en minorité. Cette minorité est devenue croyante par suite d'une affinité antérieure (chap. III, 21), d'ailleurs inexplicable, et elle l'est, en ce qu'elle a accepté et le révélateur envoyé de Dieu, et les vérités qu'il lui a communiquées. Ces vérités se sont naturellement produites sous forme de *paroles*, d'enseignement oral; mais elles sont inséparables de la personne de celui qui les proclame et qui devient ainsi lui-même l'objet de la foi;

son œuvre tout entière (*tout ce que* Dieu lui *a donné*) est d'origine divine, et doit être reconnue comme telle par ceux qui veulent avoir la vie éternelle.

[9] Je viens prier pour eux : ce n'est pas pour le monde que je prie, mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi (tout ce qui est à moi étant aussi à toi, et ce qui est à toi, étant aussi à moi) et que j'ai été glorifié en eux. Je ne suis plus dans ce monde ; mais eux sont dans ce monde, tandis que moi je viens auprès de toi : Père saint, garde-les en ton nom que tu m'as donné, afin qu'ils soient un, comme nous aussi. [12] Tant que j'étais avec eux, c'est moi qui les gardais en ton nom que tu m'as donné, et je les ai préservés, et aucun d'eux n'a été perdu, si ce n'est le fils de la perdition, afin que l'Écriture fût accomplie. Mais maintenant je viens auprès de toi, et je dis ceci pendant que je suis encore dans le monde, afin que ma joie soit aussi la leur, et parfaite. Je leur ai donné ta parole, et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas de ce monde, de même que moi je ne suis pas de ce monde. [15] Je ne demande pas que tu les retires du monde, mais que tu les gardes contre le malin. Ils ne sont point de ce monde, de même que moi je ne suis pas de ce monde : consacre-les en ta vérité ; ta parole est vérité. De même que tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde, et je me consacre moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient consacrés en vérité.

XVII, 9-19. Voici maintenant la prière d'intercession dont nous avons déjà parlé. Elle ne se rapporte pas à l'humanité tout entière (v. 9), et provisoirement pas même encore à tous les croyants futurs (v. 20), mais au cercle plus intime des disciples actuels, qu'on peut, si l'on veut, restreindre aux Onze, mais qui pourrait bien aussi comprendre tous ceux qui se sont donnés à Christ par suite de leur contact immédiat avec sa personne et son enseignement. Comme l'évangéliste a si souvent parlé de disciples, dans ce sens plus large, nous ne voyons pas pourquoi il les exclurait ici.

Encore ici la rédaction laisse percer quelquefois le point de vue d'une époque plus récente. Jésus dit : je ne suis *plus* dans ce monde, mais eux y sont *encore ;* tant que j'*étais* avec eux, je les ai préservés ; le monde les *a* haïs ; je les *ai* envoyés, etc. Ces prétérits se présentaient involontairement sous la plume du rédacteur, parce que sous cette forme la pensée de l'orateur-prophète apparaissait surtout dans toute sa vérité. Il en est de même du présent : *qui croient* (v. 20), quand il est question de la génération suivante.

Le motif de l'intercession est naturellement puisé dans la séparation du maître d'avec les disciples, qui vont rester seuls dans un monde ennemi, privés d'un appui qui jusqu'ici ne leur a jamais fait défaut, et dont ils auront de la peine à se passer (v. 11, 12, 14). Mais le texte indique un second motif encore, qui rendra, pour ainsi dire, la prière d'autant plus efficace, qu'elle est au fond superflue. Dieu, en effet, n'aurait pas besoin d'une telle recommandation, car ceux que Christ lui présente comme les siens, ont déjà antérieurement appartenu à Dieu (et sont ainsi un exemple vivant de cette communauté absolue entre le Père et le Fils, que le texte rappelle en parenthèse), et par le fait de leur attachement à Jésus, ils ont glorifié celui-ci, c'est-à-dire, ils l'ont reconnu pour ce qu'il est (v. 3, 8). Cette adhésion, cette communion doit leur assurer la protection de Dieu, et leur part de la somme des bienfaits spirituels qui sont ici résumés dans les seuls mots de *garder* et de *consacrer*, qui indiquent l'objet de la prière.

Le mieux serait sans doute que Dieu les retirât de ce monde mauvais, pour les faire jouir tout de suite de la vie bienheureuse qui leur est promise. Mais ce n'est pas là ce que Jésus demande pour eux (v. 15), parce que l'œuvre de Dieu et le monde à sauver ont encore besoin d'eux (v. 20). Il demande seulement deux choses : 1° que Dieu les *garde* contre le diable (au masculin, 1 Jean II, 13; V, 18; et non au neutre : contre le mal), c'est-à-dire contre la puissance qui domine dans ce monde et avec laquelle ils se trouveront nécessairement en contact permanent, puisqu'ils sont appelés à la combattre. A cet effet, Dieu devra les garder *en son nom*, comme Jésus lui-même l'a fait jusqu'ici (v. 11, 12), c'est-à-dire les maintenir en communion avec tous les éléments de vie que ce nom rappelle et représente (v. 6). Ceci nous explique aussi comment l'auteur a pu et dû écrire : le nom *que* tu m'as donné (à révéler, v. 6), et non, comme lui font dire les copistes et les éditions non corrigées : garde *ceux que* tu m'as donnés. Jésus demande 2° que Dieu *consacre* les disciples pour leur mission apostolique (v. 17, 18), par l'envoi de son esprit de vérité (chap. XVI, 13), qu'ils sont d'ailleurs censés avoir déjà reçu, dans ce sens que la vérité est essentiellement contenue dans la parole qu'ils ont reçue et acceptée (v. 8). Mais de même que Jésus, tout en priant Dieu de garder les siens, pouvait dire que lui aussi les avait déjà gardés, de même ici, en priant que son père les consacre pour leur futur ministère, en leur octroyant l'esprit de vérité, il

ajoute que lui aussi coopère à cette consécration en mourant, puisque c'est là la condition de l'envoi du Paraclet (chap. XVI, 7).

Le but final de tout ce qui est demandé pour les croyants, c'est qu'ils soient *un* (v. 11), locution brève et elliptique, particulière à notre évangile, qui va être reprise et expliquée plus bas, v. 21 s. Un but plus prochain est exprimé v. 13 (la *joie*) et déjà expliqué chap. XV, 11.

Le fait que la prière de Jésus, dans cette situation toute particulière, se restreint aux siens, et ne s'étend pas au monde, ne doit pas être élevé au rang d'un principe dogmatique absolu (Matth. V, 44. Luc XXIII, 34), bien qu'il faille reconnaître que notre auteur, dans son épître, se renferme également, à l'égard de son enseignement pratique, dans le cercle plus étroit de l'Église et fait abstraction de ce que nous appelons la fraternité universelle des hommes.

Le *fils de la perdition*, c'est-à-dire celui qui s'est perdu, c'est Judas (chap. XIII, 18), et l'Écriture dont parle le texte est le passage du psaume cité en cet endroit parallèle. Telle que la phrase est rédigée ici, on pourrait y trouver le sens que Judas a dû se perdre (par sa trahison) parce que cela était écrit. Nous n'oserions cependant affirmer que telle a été l'intention de l'auteur. Nous dirons plutôt qu'ici, comme ailleurs, les notions de la liberté et de la nécessité se trouvent juxtaposées, sans que la dialectique ait encore essayé d'en déterminer le rapport. Le fait nécessaire, c'était la mort de Christ. De là, le raisonnement pouvait arriver facilement à supposer une nécessité égale à l'égard de tous les faits accessoires.

20 Mais je ne prie point seulement pour ceux-ci, mais aussi pour ceux qui croient en moi sur leur parole, pour que tous soient un, comme toi, o père, tu es en moi, et comme moi je suis en toi, pour qu'ils soient en nous, eux aussi, afin que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé.

XVII, 20, 21. Les premiers disciples n'ont point d'autre privilége dans la grande communauté du royaume de Christ, que celui qui pouvait résulter de l'honneur de cette priorité ; car, par la communication de l'esprit, tous les croyants, de tous les temps, arrivent à la même unité de vie et de connaissance. Cette unité est d'abord celle de tous les fidèles entre eux, sans aucune dis-

tinction de lieu ou de temps ; c'est l'idée que Paul aime à représenter sous l'image d'un corps dont Christ est le chef. Mais elle est aussi celle de tous avec Dieu et Christ, une union personnelle, analogue à celle qui existe entre le Père et le Fils. Comp. chap. X, 38; XIV, 10, 11; XV, 5, auxquels passages nous renvoyons pour une plus ample explication. Disons cependant encore une fois que nous sommes ici sur le terrain du mysticisme évangélique et non sur celui de la métaphysique. — On remarquera qu'il est dit : ceux qui *croient* en moi, au présent ; les copistes, comprenant bien que l'emploi de ce temps semble déplacé dans la bouche de Jésus, qui veut parler des générations à venir, ont arbitrairement mis le futur. Pour nous, la difficulté n'existe pas.

Pour le monde, en dehors de cette communauté, cette union des croyants est une preuve de plus de la mission divine de Christ. Cette preuve sera-t-elle plus convaincante que les autres ? Dans ce cas, il faudrait admettre que l'auteur adoucit ici le sens ordinaire du terme de *monde*, et qu'il veut désigner un cercle d'hommes plus éloignés encore du centre, plus difficiles à atteindre que ceux qui écoutent le premier appel, mais non absolument sourds à la voix de Dieu. Cependant, si l'on considère qu'il est dit plus loin (v. 25) que le monde ne connaît pas le père (chap. XVI, 3 ; XV, 21 ; comp. chap. XVII, 8), la conviction du monde dont il est parlé ici, comp. v. 23, doit être non celle de la foi et de l'adhésion, mais celle du coupable qui est à bout de prétextes et d'arguments, et qui ne peut plus se faire illusion sur l'issue de sa cause.

22 Pour moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée à moi, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, que cette unité soit parfaite et que le monde reconnaisse que c'est toi qui m'as envoyé, et que tu les as aimés comme tu m'as aimé moi-même. Père ! ceux que tu m'as donnés, je désire que là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde. Juste père ! Le monde ne t'a pas connu, mais moi je t'ai connu, et ceux-ci ont reconnu que c'est toi qui m'as envoyé, et je leur ai fait connaître ton nom, et je le ferai encore, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi aussi.

XVII, 22-26. Ces dernières lignes se rapportent à la fois aux deux catégories de personnes qui ont été distinguées et introduites séparément, dans le morceau précédent. Pour tous les

croyants, à quelque moment qu'ils entrent en communion avec Christ, sur cette terre, et après tout ce qui leur a déjà été donné, il reste un dernier bien à attendre, la *gloire*. Par ce terme, la théologie apostolique entend essentiellement ce que nous appelons la béatitude, mais de manière à y comprendre, non point seulement la paix intérieure, et l'absence de tout ce qui troublerait les rapports de l'âme avec Dieu, mais encore et surtout une existence extérieurement brillante, l'absence de tout ce qui obscurcit l'horizon de la vie terrestre, laquelle, au contraire, est pour le chrétien une période de tribulation (chap. XV, 18 suiv.). Il a dès à présent la *vie*, il n'a point encore la *gloire* (Rom. VIII, 18).

Cependant notre texte en parle à un autre point de vue. Jésus déclare *avoir donné* la gloire aux siens (au prétérit), à cause de la certitude absolue avec laquelle ils peuvent en attendre la réalisation, et parce que, à vrai dire, elle n'est qu'une espèce d'évolution organique de la vie qu'ils ont déjà, et sans laquelle ils n'y arriveraient pas. Cela est si vrai, que le v. 23 va jusqu'à nous représenter le monde même comme entrevoyant le fait. En associant les siens à la gloire qu'il tient lui-même du Père (v. 22, 24; comp. v. 5), il rend parfaite cette unité ou union qui, commencée dès à présent, ne sera plus alors sujette à aucune exception ou inégalité, dans les conditions extérieures de l'existence. Par cela même, il est clair que *voir* la gloire de Christ, doit signifier : en jouir soi-même ; autrement la différence entre les fidèles et le monde (qui en doit avoir connaissance aussi) ne serait pas absolue. Pour plus de clarté, il est insinué expressément que la réalisation de cette jouissance pour le croyant se rattache à une réunion locale de leurs personnes avec celle de Christ (v. 24; chap. XIV, 2, 3), ce qui nous fait voir que la notion elle-même n'appartient pas exclusivement à la sphère des idées mystiques et abstraites, et ce qui nous fait revenir à la définition que nous avons donnée d'abord de la gloire, comme d'un fait à venir.

Remarquons en passant que les formules, dont l'auteur se sert pour parler de la gloire qui appartient à Christ avant d'arriver par lui aux croyants, ne se règlent pas sur la théorie officielle du dogme trinitaire. La phrase du 5[e] verset pouvait s'accommoder avec cette théorie ; mais ici il est dit que cette gloire a été donnée au Fils par amour, ce qui est une conception étrangère à la métaphysique du dogme de l'homoousie. Vouloir distinguer la gloire

antérieure à la création du monde, de celle du Christ exalté, comme étant de nature différente, ce serait certainement aller au delà des données du texte et surtout des besoins tant religieux que dialectiques de l'apôtre.

De même que plus haut Jésus invoque le père *saint* (v. 11) pour garder les siens, de même ici (v. 25) il s'adresse au père *juste*, pour que la divergence de fait entre le monde et les croyants soit reconnue par les dispensations suprêmes qui règleront les destinées définitives des uns et des autres.

Enfin, après avoir de nouveau rappelé que l'œuvre régénératrice commencée par Jésus pendant sa carrière terrestre sera continuée par son esprit, le discours se termine par cette idée, que l'amour dont le Père a aimé le Fils, lequel ne peut être conçu que comme l'affection la plus profonde, la plus parfaite et la plus riche en effets, passe par le Fils à tous ses vrais disciples. La théologie spéculative peut formuler ceci, en disant que Dieu ne peut aimer que ce qui lui est homogène, par conséquent dans l'homme seulement l'élément divin qu'il y a déposé. La théologie de notre évangile sera mieux comprise, si nous disons que l'amour de Dieu, qui avant la création du monde physique a eu son objet adéquat dans la personne du Fils (v. 24), le trouve, depuis la création du nouveau monde spirituel, dans tous ceux qui sont unis au Fils. Et c'est par cette pensée on ne peut plus profonde que se termine dignement la partie la plus spécialement théologique de ce livre. Nous l'appellerons volontiers un commentaire pratique sur les thèses abstraites du prologue, commentaire puisé en partie dans les souvenirs de l'histoire, en partie dans les expériences intimes de l'âme.

1 Jésus, après avoir dit cela, sortit avec ses disciples et se rendit au delà du ruisseau des cèdres à un jardin, dans lequel il entra avec ses disciples. Judas, qui allait le livrer, connaissait également cet endroit, parce que Jésus s'y était souvent trouvé en compagnie de ses disciples. Judas donc, ayant pris avec lui la cohorte, et des sergents de la part des chefs des prêtres et des Pharisiens, y vint avec des lanternes, des torches et des armes. 4 Or, Jésus, qui savait tout ce qui allait lui arriver, sortit et leur dit: Qui cherchez-vous? Ils lui répondirent: Jésus de Nazareth! Il leur dit: C'est moi! Judas, qui le livrait, se trouvait avec eux. Or, quand il leur dit:

C'est moi! ils reculèrent et tombèrent par terre. Il leur demanda donc de nouveau : Qui cherchez-vous ? Et ils dirent : Jésus de Nazareth! Jésus répondit : Je vous ai dit que c'est moi : si donc c'est moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci! [9] C'était afin que fût accomplie la parole qu'il avait dite : Je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés. Cependant Simon Pierre, qui avait une épée, la tira et frappa le serviteur du grand-prêtre, et lui coupa l'oreille droite. Ce serviteur s'appelait Malchus. Alors Jésus dit à Pierre : Remets l'épée dans le fourreau! Ne dois-je pas boire la coupe que le Père m'a donnée?

XVIII, 1-11. Après l'analyse détaillée des récits relatifs à la scène de Gethsémané, donnée dans la 113e section de l'histoire évangélique, nous n'avons que peu de chose à ajouter ici. La principale différence entre les deux textes (ceux des Synoptiques étant considérés comme un seul) consiste, comme on sait, en ce que le quatrième évangile passe sous silence tout ce qui est dit ailleurs sur la lutte intérieure, la douloureuse angoisse par laquelle Jésus aurait passé en ce moment suprême, et qu'il met à la place un autre incident, non mentionné ailleurs, l'effet miraculeux produit sur les hommes envoyés pour l'arrêter, par la majestueuse sérénité de son apparition personnelle, rehaussée sans doute encore par le souvenir des grandes choses qu'ils lui avaient vu faire ou dont ils avaient entendu parler. Cette antithèse entre la grandeur personnelle du Christ et la victoire apparente que le monde ennemi va remporter sur lui, est la confirmation, dans le cadre de l'histoire, d'une thèse plus d'une fois exposée dans ce livre : la mort du Sauveur est sa glorification. Une faiblesse, même passagère, un mouvement de la nature humaine, éprouvant le besoin de retremper ses forces à une source étrangère, aurait été un trait incompatible avec ceux qui composent le portrait du Christ johannique. On a certainement tort d'en appeler, contre ce jugement, au passage chap. XII, 27.

Pour les détails, nous observons : 1° Que le nom du ruisseau des *cèdres* (ou, d'après une variante, *du* cèdre) pourrait bien être dû à l'ignorance des copistes. Un auteur sachant l'hébreu (chap. I, 39, 42, 43, etc.) ne pouvait ignorer que le Qidrôn, coulant entre la montagne du temple et celle des oliviers, n'empruntait pas son nom à des arbres qui n'y ont jamais existé. Plusieurs éditions modernes ont corrigé la faute. 2° La *cohorte* est positi-

vement un mot qui en dit trop. On n'aura pas fait marcher toute la garnison romaine de 600 hommes pour faire l'arrestation d'un seul individu sans aucun moyen de défense et cela au milieu de la nuit. On pourrait même demander si l'auteur a seulement songé aux Romains, dont les Synoptiques ne parlent pas, et qui, à vrai dire, n'avaient rien à faire là. On a proposé de traduire simplement le *guet*, en songeant à des sergents de ville. Mais il est évident que l'auteur distingue deux contingents différents, les sergents du sanhédrin, et les soldats romains. Plus loin (v. 12), il parle même du chef de bataillon comme ayant été présent. Nous aimons donc mieux dire que, n'étant pas trop au fait des termes militaires, il a mis cohorte pour escouade, etc. 3° Une dernière remarque portera sur l'explication donnée par l'évangéliste d'un mot de Jésus qu'il avait rapporté lui-même à la page précédente, et sur le vrai sens duquel il ne saurait y avoir le moindre doute (chap. XVII, 12). Si nos lecteurs devaient n'avoir pas été convaincus de la justesse de nos observations sur d'autres explications du même genre (chap. II, 21 ; VII, 39 ; XII, 33), ils en trouveront ici une confirmation qui nous semble irrécusable. Ce dernier exemple nous fait surtout apprécier le besoin impérieux qu'éprouvait la génération apostolique de voir partout des prédictions spéciales et des accomplissements matériels. On a tort de nous objecter l'impossibilité pour l'auteur de se tromper sur le vrai sens du mot de Jésus, tel qu'il est compris dans le discours du 17e chapitre. Nous ne contestons pas qu'il ait saisi ce sens, mais nous affirmons qu'il s'est trompé en donnant celui qu'il recommande ici avec une certaine emphase. L'erreur consiste précisément dans cette irrésistible tendance à jouer sur les mots, à caresser le double sens. Jésus, en rendant compte à Dieu, à la dernière heure de son ministère, et déclarant avec bonheur qu'il *a* préservé de la corruption du monde ceux que son père lui avait confiés, aurait sous-entendu qu'il prendrait soin, dans la nuit suivante, que ses disciples n'auraient pas à la passer au corps de garde !

[12] Cependant la cohorte et le commandant et les sergents des Juifs saisirent Jésus et le lièrent, et l'emmenèrent d'abord chez Annas (c'était le beau-père de Caïaphas, lequel était le grand-prêtre de cette année-là ; et c'était Caïaphas qui avait donné le conseil aux Juifs qu'il valait mieux qu'un seul homme mourût pour le peuple).

Simon Pierre suivait Jésus, ainsi que l'autre disciple. Or, ce disciple-là
était connu du grand-prêtre et il entra avec Jésus dans la cour du
grand-prêtre, tandis que Pierre restait dehors près de la porte.
L'autre disciple donc, qui était connu du grand-prêtre, sortit et
parla à la portière et fit entrer Pierre. [17] La fille, qui était portière,
dit alors à Pierre : Es-tu aussi, toi, du nombre des disciples de cet
homme ? Il répondit que non. Les esclaves et les sergents avaient
fait un feu de braise, parce qu'il faisait froid, et restaient là à se
chauffer, et Pierre se tenait au milieu d'eux se chauffant aussi.
[19] Cependant le grand-prêtre interrogea Jésus au sujet de ses disciples
et de son enseignement. Jésus lui répondit : J'ai prêché franchement
au monde ; j'ai toujours enseigné à la synagogue ou dans
l'enceinte du temple où les Juifs se réunissent habituellement, et je
n'ai rien dit en cachette. Pourquoi m'interroges-tu ? Interroge ceux
qui m'ont entendu sur ce que je leur ai prêché : eux, ils savent
bien ce que j'ai dit. [22] Comme il disait cela, l'un des sergents placés
à côté de lui, lui donna un soufflet en disant : C'est ainsi que tu
réponds au grand-prêtre ? Jésus lui répondit : Si j'ai mal parlé,
prouve-le par un témoignage formel ; si j'ai bien dit, pourquoi me
frappes-tu ? Annas l'envoya lié au grand-prêtre Caïaphas. [25] Cependant
Simon Pierre se tenait là en se chauffant. On lui dit donc :
Es-tu aussi, toi, du nombre de ses disciples ? Il nia et dit que non.
L'un des esclaves du grand-prêtre, qui était parent de celui auquel
Pierre avait coupé l'oreille, se mit à dire : Ne t'ai-je pas vu au
jardin avec lui ? Et Pierre nia derechef. Et en ce moment un coq
chanta.

XVIII, 12-27. Comp. Histoire évangélique, sect. 114. Comme nous nous sommes expliqué fort au long sur la différence fondamentale des deux récits, nous nous bornerons ici à rappeler que la version que nous avons sous les yeux nous paraît de tous points préférable. Il n'est guère possible d'admettre qu'au moment de l'arrestation (qui pouvait manquer) le Sanhédrin ait déjà été réuni ; il n'est pas probable que les débats judiciaires officiels, dans le sein de cette assemblée, aient pu arriver au dehors autrement que par des rumeurs ; tandis qu'il est très-naturel qu'on ait déposé le captif en un lieu convenable, jusqu'au moment où il pouvait paraître devant ses juges, et rien n'empêche de penser que dans ce lieu-là des personnes comme Jean et Pierre aient pu pénétrer aussi. Il ne s'agit donc pas ici d'un interrogatoire officiel. Celui-ci, qui est mentionné en passant (v. 24) par la notice que Jésus fut conduit devant Caïphe, ne nous est pas autrement

raconté (v. 28), et le fait principal, la condamnation par le Sanhédrin, n'est pas explicitement compris dans le récit.

Les autres différences, par exemple celles qui concernent les personnes qui ont parlé à Pierre, sont d'une importance si minime, qu'il ne vaut pas la peine de les relever. Sur Annas, voyez Luc III, 2. Sur le grand-prêtre *de cette année-là*, Jean XI, 51. *L'autre disciple* est nécessairement Jean, le fils de Zébédée (voir l'introduction), mais l'emploi de l'article défini a de quoi nous surprendre, même après chap. I, 41 et XIII, 23. Aussi bien beaucoup de manuscrits et d'éditeurs mettent-ils : *un* autre disciple. Il serait possible que les copistes eussent introduit l'article de leur propre chef, parce que eux savaient bien de qui il était question. Mais on peut dire aussi que l'auteur déjà a pu se placer au même point de vue (comp. chap. XX, 2). En tout cas, c'est un singulier caprice que de vouloir substituer ici à Jean un autre disciple, par exemple son frère Jacques. La question de savoir comment et à quel titre Jean pouvait être connu (dans la maison) du grand-prêtre, restera toujours sans réponse. Les commentateurs, à l'envi l'un de l'autre, font de lui le fournisseur de poissons pour la table du pontife, et admettent, par conséquent, qu'il faisait de fréquents voyages à Jérusalem avec ses baquets. On a aussi découvert que Annas et son beau-père habitaient la même maison ; c'était pour faire disparaître certaines divergences d'avec le récit synoptique. Mais une pareille supposition n'est pas nécessaire. La scène du v. 25 suiv. se passe encore chez Annas, qui est nommé, lui aussi, grand-prêtre, au v. 19, et dont les esclaves pouvaient ainsi être présents. Nier que le prêtre du v. 19 est un autre que celui du v. 24, c'est faire violence au texte.

28 Ils conduisirent donc Jésus de chez Caïaphas au prétoire ; c'était de grand matin : et ils n'entrèrent pas eux-mêmes dans le prétoire pour ne pas se souiller, et pour pouvoir faire le repas pascal. Pilate sortit donc vers eux et dit : Quelle accusation portez-vous contre cet homme ? Ils répondirent en lui disant : S'il n'avait pas fait de mal, nous ne l'aurions pas traduit devant toi. Sur cela, Pilate leur dit : Prenez-le vous-mêmes et jugez-le selon votre loi. Les Juifs lui répondirent : Nous n'avons pas le droit de mettre quelqu'un à mort. (C'était afin que fût accomplie la parole de Jésus qu'il avait dite pour indiquer le genre de mort dont il allait mourir.) 33 Pilate rentra donc dans le prétoire, et ayant fait appeler Jésus, il lui dit : Es-tu le roi des Juifs ? Jésus répondit : Est-ce de ton propre chef que tu

dis cela, ou d'autres te l'ont-ils suggéré sur mon compte? Pilate répliqua : Suis-je Juif, moi? ce sont ceux de ta nation et les chefs des prêtres qui t'ont traduit devant moi; qu'as-tu fait? [35] Jésus répondit: Ma royauté n'est pas de ce monde. Si ma royauté était de ce monde, mes serviteurs combattraient pour que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais ma royauté n'est pas d'ici. Alors Pilate lui dit: Ainsi donc tu es un roi? Jésus répondit : C'est toi qui dis que je suis un roi. Moi je suis né et venu au monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité, écoute ma voix.
[38] Pilate lui dit : Qu'est-ce que la vérité? Et après avoir dit cela, il sortit de nouveau vers les Juifs et leur dit : Moi, je ne lui trouve aucun crime. Mais il est d'usage que je vous relâche quelqu'un à la fête de Pâques : voulez-vous que je vous relâche le roi des Juifs? Sur cela, ils se remirent tous à crier : Non, pas celui-ci, mais Barabbas. Or, ce Barabbas était un brigand. [1] Alors Pilate prit Jésus et le fit fustiger; et les soldats tressèrent une couronne d'épines qu'ils lui mirent sur la tête, et l'affublèrent d'un manteau de pourpre, puis ils s'approchaient de lui en disant: Salut, roi des Juifs, et lui donnaient des soufflets. Puis Pilate sortit de nouveau et leur dit: Voyez, je vous l'amène pour que vous sachiez que je ne lui trouve aucun crime. [5] Et Jésus sortit, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre. Et il leur dit : Voici votre homme! Or, lorsque les chefs des prêtres et leurs sergents le virent, ils se mirent à crier : Crucifie-le! crucifie-le! Pilate leur dit: Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le : moi je ne lui trouve aucun crime. Les Juifs lui répondirent : Nous avons une loi et d'après notre loi il doit mourir, car il s'est fait fils de Dieu. Quand Pilate entendit ce propos, il fut encore plus intimidé et, étant de nouveau rentré dans le prétoire, il dit à Jésus : D'où es-tu? Mais Jésus ne lui donna point de réponse. Pilate lui dit: Tu ne me parles point? Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher, et le pouvoir de te crucifier? [11] Jésus répondit : Tu n'aurais aucun pouvoir contre moi, s'il ne t'était donné d'en haut: aussi celui qui me traduit devant toi est plus coupable. Pour cette raison Pilate cherchait à le relâcher, mais les Juifs criaient et disaient: Si tu relâches celui-ci, tu n'es pas partisan de l'empereur. [13] Lorsque Pilate eut entendu ces paroles, il fit conduire Jésus dehors et s'assit sur son tribunal à l'endroit appelé le Parquet, en hébreu Gabbatha (c'était la veille de Pâques et environ à l'heure de midi), et il dit aux Juifs : Voilà votre roi! Mais ils crièrent : A bas! A bas! crucifie-le! Pilate leur dit : C'est votre roi que je dois crucifier? Mais les chefs des prêtres répondirent : Nous n'avons d'autre roi que l'empereur! Alors il le leur livra pour être crucifié.

XVIII, 28 - XIX, 16. Jésus devant Pilate (Hist. évangélique sect. 116). Comme nous avons déjà eu l'occasion de toucher à la plupart des questions qui peuvent se présenter ici, nous n'aurons plus qu'à compléter notre commentaire par l'explication de quelques détails particuliers à notre texte.

Il y a d'abord la fameuse question chronologique. L'auteur (comp. chap. XIII, 1) affirme de nouveau, et à deux reprises (chap. XVIII, 28; XIX, 14), que tout ceci s'est passé *avant* la fête de Pâques, pendant la matinée du jour où l'on faisait les préparatifs de celle-ci, et dans la soirée duquel on *devait* manger l'agneau pascal. C'est pour cela que les Juifs n'entrent pas dans l'intérieur du prétoire, dans la maison païenne; par là ils se seraient souillés d'après la règle lévitique, et n'auraient pas pu participer ce jour-là au repas sacré. Tout cela est clair et formel. Comme il est tout aussi clair que le texte des trois autres évangiles affirme que Jésus a mangé l'agneau pascal avec ses disciples la veille de sa mort, avant de se rendre à Gethsémané, ce n'est pas l'exégèse qui lèvera la difficulté, elle ne pourrait que torturer l'un ou l'autre texte pour lui faire dire autre chose qu'il ne dit. Elle n'a que trop souvent essayé de cette méthode et elle s'est compromise sans atteindre son but.

Il en est absolument de même pour une seconde indication chronologique d'une importance bien moindre. Notre texte dit (v. 14) que c'est à *midi* (à la 6e heure) que Pilate prononça son arrêt. D'après les autres récits, l'exécution se fit dès neuf heures du matin (Marc XV, 25, etc.).

Le *prétoire* était l'hôtel du gouverneur; mais on ignore dans quelle partie de Jérusalem il était situé. On a voulu l'identifier avec le palais d'Hérode, ou le rattacher à la citadelle Antonia, à l'angle nord-ouest de la colline du Temple; mais ce sont là des conjectures qui ne reposent sur aucune donnée certaine. On doit supposer que sur le devant il y avait une construction élevée (c'est là ce que signifie le nom hébreu), peut-être une galerie avec colonnade, dont le *parquet* était en mosaïque (c'est ce que signifie le nom grec), et où l'on plaçait le siége du procureur quand il fonctionnait comme préteur (ou juge).

Malgré l'étendue de cette partie du récit, on s'aperçoit pourtant qu'il est très-fragmentaire. Cela se voit à la première ligne. A la demande de Pilate, de quel crime on accuse l'homme qu'on lui amène, les agents juifs répondent: S'il n'était pas coupable, nous

ne demanderions pas la ratification de notre arrêt. (Car c'est ainsi qu'il faut comprendre leur discours.) Cette phrase peut parfaitement bien avoir été prononcée, mais il est évident que ce n'est pas ainsi que la cause a pu être introduite. Ou bien les meneurs du Sanhédrin auraient-ils été tellement aveuglés par le fanatisme, qu'ils se seraient imaginé qu'un magistrat romain prononcerait une sentence de mort sur une demande non motivée, et sans examen préalable ? Quoi qu'il en soit, il résulte de ce qui suit, que l'accusation était formulée de manière que Pilate ne reconnaissait pas même sa propre compétence. Les Juifs jouissaient de l'autonomie civile et ecclésiastique, et il les renvoie à leurs juges nationaux, pour connaître du cas et punir le délit. C'est alors seulement que, d'après notre texte, on lui aurait fait comprendre qu'il s'agissait d'une affaire capitale. L'évangéliste saisit cette occasion pour rappeler que Jésus avait prédit qu'il mourrait crucifié (chap. XII, 33). Or, les Juifs n'employaient point ce genre de supplice, qui était dans les usages romains. La prédiction de Jésus s'accomplissait donc précisément par le fait que les Juifs ne pouvaient pas agir dans cette circonstance d'une manière libre et indépendante ; car dans ce cas ils l'auraient lapidé.

Sur tout ce débat judiciaire nous ne ferons que deux observations principales, dont l'une, celle qui concerne le caractère et les procédés de Pilate, a même déjà été produite à propos du récit des Synoptiques. Pilate, dans tout ce qu'il dit et fait ici, est guidé par deux sentiments, très-nettement accusés par le texte : la conviction de l'innocence de Jésus, ou du moins de la non-existence d'un délit capital, et un profond mépris pour les Juifs qui se manifeste surtout en face des prétentions, vraies ou feintes, à une royauté qui porterait ombrage à l'autorité romaine. Cela explique la peine correctionnelle infligée à l'accusé, moins pour le punir lui-même d'un crime imaginaire, que pour montrer aux Juifs la hautaine sécurité du gouverneur qui pouvait traiter de simple délit de police ce qu'on lui présentait comme un acte de haute trahison. C'est encore là ce qui inspire à une soldatesque grossière l'idée de parodier cette prétendue royauté juive ; c'est là enfin ce qui nous donne la clef du vrai sens de l'*ecce homo*, auquel le sentiment chrétien (très-légitimement sans doute, à son point de vue) a donné un sens parfaitement étranger à la pensée de Pilate, pensée que nous avons cherché à exprimer plus exacte-

ment en disant: Voici *votre* homme! car il ne s'agissait pas d'exciter la pitié, mais d'exprimer le mépris. Voyez aussi ce que nous avons déjà dit ailleurs sur le passage chap. XIX, 19-22.

Notre seconde observation porte spécialement sur les deux entretiens que Pilate aurait eus avec Jésus dans l'intérieur du prétoire (chap. XVIII, 33 suiv. et XIX, 9 suiv.). Que de pareils entretiens aient eu lieu, d'une façon officielle, comme interrogatoire ou autrement, cela ne souffre aucune objection ; mais on se demande comment un disciple de Jésus a pu avoir connaissance des détails? Aussi, en y regardant de plus près, on remarque que les réponses de Jésus et même les questions de Pilate portent le même cachet que les autres entretiens qui font la substance de tout ce livre : exposé de thèses de théologie évangélique dans la bouche de Christ, inintelligence mondaine dans celle de son interlocuteur. Et comme ce second élément de la conversation surtout est tout à fait dans la nature des choses et de la personne, et que le premier se résume en des vérités familières à la conscience chrétienne, on n'a guère songé à se demander s'il n'y aurait pas ici quelque chose de plus qu'un compte-rendu.

Jésus était accusé d'avoir voulu se faire roi des Juifs. Pilate lui pose donc une question qui doit provoquer, soit un aveu, soit une dénégation absolue. Au lieu de cela, Jésus demande à savoir à quel point de vue la question est posée. Si Pilate a parlé *de lui-même*, il y attachait naturellement un sens purement politique et la réponse pouvait être franchement négative. Si au contraire d'*autres* (les Juifs) lui ont signalé Jésus comme revendiquant une dignité royale, cela pouvait avoir un sens tout différent, en tant que cela rentrait dans l'ensemble des idées messianiques que lui était loin de répudier, bien qu'il ne se fût jamais déclaré roi d'une manière formelle, mais qu'il eût, au contraire, évité tout malentendu relativement à ce titre. On remarquera que la question faite par Jésus est parfaitement superflue dans le procès, Pilate ne pouvant parler que d'après l'accusation portée devant lui par l'autorité juive, et Jésus ne pouvant ignorer cela. Mais elle est parfaitement à sa place dans le texte d'un ouvrage destiné à faire connaître la pensée et l'œuvre évangéliques. Jésus a été mis à mort pour avoir voulu être roi ; le théologien rédacteur ne pouvait pas se dispenser de faire voir comment cette accusation, toute fausse qu'elle était dans le sens littéral et politique, répondait pourtant à une vérité très-essentielle, dans le sens spirituel et

religieux. A ce titre, il y a ici une grande analogie avec cet autre chef d'accusation relatif à la destruction du temple, qui joue le principal rôle chez Marc et Matthieu.

Mais Pilate, naturellement, ne comprend rien à cette distinction, ni n'en voit la portée. Il reprend la parole et dit : Suis-je donc Juif, moi ? c'est-à-dire, est-ce que moi, gouverneur romain, j'aurais formulé ma première question comme je l'ai fait, de mon propre chef ? peut-il y avoir pour moi un roi des Juifs ? Ainsi donc, il déclare que la question a été prise simplement de la bouche des organes du Sanhédrin. Et en conséquence il demande subsidiairement quels peuvent avoir été les *actes* sur lesquels l'accusation est basée. Mais il y a plus : dans la pensée du rédacteur, cette question : Suis-je Juif, moi ? est destinée à séparer la cause de Pilate de celle des Juifs. Toute la suite du récit prouve que c'est sur ces derniers seuls que doit retomber la responsabilité du sang versé, ou plutôt le livre tout entier nous a familiarisés avec ce point de vue. Nous avons déjà fait voir ailleurs comment le jugement impartial de l'histoire fait ses réserves au sujet de l'indulgence avec laquelle Pilate est traité dans nos évangiles.

Maintenant Jésus, placé sur le terrain des idées nationales, ne décline pas péremptoirement le titre de roi, mais il déclare solennellement que sa *royauté* (non pas : son *royaume*) n'est pas *de* ce monde (le royaume serait *dans* ce monde) ; qu'elle est d'origine céleste. Si elle était d'origine terrestre, il aurait des serviteurs qui l'auraient défendu contre les *Juifs*. Qu'on remarque bien ce dernier mot. Même dans le cas d'un antagonisme mondain, il ne s'agirait pas d'une levée de boucliers contre l'empire romain. La querelle à vider est entre le Christ et le Sanhédrin, entre la Synagogue et l'Église ; mais elle ne se décidera pas par des armes charnelles. La victoire est assurée à la cause de la vérité par l'origine divine de celle-ci. Il est curieux que les commentateurs n'aient pas relevé cette importante particularité. Jésus se déclare roi, non *des* Juifs, mais *contre* les Juifs.

De tout ceci Pilate n'a entendu ni compris que le seul mot de *roi* ; il demande en conséquence : ainsi donc tu es *un* roi ? (seule vraie traduction, v. 37). Mais cette question même marque toute la distance qui sépare les deux points de vue : *un* roi, c'est un roi comme un autre. Or, Jésus n'est pas un roi comme un autre. Aussi bien sa réponse ne signifie-t-elle pas, comme on l'explique ordinairement : Oui, c'est comme tu le dis, je suis un roi ; mais

elle signifie : c'est *toi* qui me donnes ce titre (et Pilate ne pouvait le donner que comme il l'entendait) ; *moi* je comprends ma mission tout autrement. Et il caractérise son œuvre, et par là même sa dignité, par la notion du *témoignage* à rendre à la *vérité*, et résume en ces deux mots le contenu de l'évangile tout entier, dont la *vérité* est l'objet divin et éternel, et le *témoignage* la forme historique. Pour nous, lecteurs du livre, cette déclaration suprême n'a plus besoin d'explication. Pour un Pilate, pour le monde incrédule, il n'y a là que l'occasion d'une question plus dédaigneuse encore que naïve, et qui pour cela même n'est pas jugée digne de recevoir une réponse.

Voilà ce que l'auteur a voulu exposer dans cette première conversation, dont la profonde et sublime vérité intrinsèque subsiste malgré les doutes qui peuvent surgir à l'égard du cadre dans lequel elle nous est présentée. Il en sera de même de la seconde conversation rapportée plus loin. Pilate est *intimidé* de plus en plus. Pourquoi cela ? Les commentateurs répondent à l'envi : parce qu'il craignait avoir affaire à un être surhumain, et qu'il redoutait la vengeance du Dieu des Juifs. Qu'un païen, sceptique ou non, fût accessible à des préoccupations superstitieuses, nous ne le nierons pas. Mais nous n'admettons pas que, dans les dispositions où Pilate était, et qui se manifestent après comme avant, il ait eu peur du dieu des Juifs, ou qu'il ait pu voir dans son prisonnier un demi-dieu. Cela est en contradiction formelle avec ses propres paroles, v. 10, 14, et surtout avec le fait que l'autorité ecclésiastique juive demandait elle-même la tête du prétendu coupable. L'idée que les prêtres fussent en guerre avec leur dieu ne pouvait venir sérieusement à un homme étranger au mouvement intérieur qui s'opérait au fond de la société juive. Pilate est intimidé, il a peur de plus en plus, parce que d'un côté l'acharnement des accusateurs va en croissant, et que de l'autre sa conviction personnelle se refuse de plus en plus à croire à un crime. Sa peur est celle d'une âme faible placée dans une position difficile et sentant les principes fléchir devant les considérations. Le *propos* qui lui fait peur, n'est pas ce terme de fils de Dieu (qui aurait pu lui paraître passablement ridicule), mais ce mot : de par la *loi* il *faut* qu'il meure !

Ceci établi, pour la scène qui se passe en public, nous disons que, dans la scène qui se passe à huis-clos, la question : D'où es-tu ? doit nécessairement nous rappeler que plusieurs fois déjà

la même question a été discutée entre Jésus et les Juifs (chap. VII, 27 suiv.; VIII, 13 suiv.; comp. chap. IX, 29 suiv.), et nous nous croyons autorisé à dire que le paganisme indifférent la reproduit à son tour dans un sens analogue. Mais si Jésus a daigné répondre aux Juifs, ici il se taît, les conditions préliminaires, indispensables pour l'intelligence de la réponse à donner, manquant à son interlocuteur, et la vérité à dire ne relevant pas d'un tribunal. C'est donc aussi le *juge* qui se formalise de ce silence impertinent et qui fait sonner bien haut son *pouvoir* : c'est lui qui dispose de la vie et de la mort de son prisonnier. Tu ne disposes de rien, répond alors Jésus. Ton pouvoir, tu le tiens d'une autorité supérieure que tu ne connais pas même. Ma destinée est réglée par une volonté dont tu n'es en ce moment qu'un instrument inconscient et aveugle. Aurons-nous besoin de dire que tout cela n'est que la reproduction d'une pensée que nous avons fréquemment rencontrée dans l'évangile? Il s'ensuit que la responsabilité de ce juge (lequel n'est pas absolument disculpé, sans doute) est bien moindre que la responsabilité de *celui* qui a livré le *fils de Dieu*, précisément comme tel, au lieu de le reconnaître. *Celui*, ce n'est ni Judas, ni Caïaphas, ni le Sanhédrin, c'est la personnification du judaïsme qui nous a été si souvent représenté comme l'antagoniste de la lumière venue au monde, et qui, en demandant le sang de son Sauveur méconnu, a prononcé sa propre condamnation (Matth. XXVII, 25).

[17] Ils reçurent donc Jésus et, portant lui-même la croix, il fut conduit dehors à l'endroit qui portait le nom du Crâne, en hébreu Golgotha, où ils le crucifièrent, et avec lui deux autres, des deux côtés, Jésus au milieu. Pilate fit aussi mettre sur la croix un écriteau avec cette inscription : Jésus de Nazaret le roi des Juifs. Beaucoup de Juifs lurent cette inscription, parce que l'endroit où Jésus fut crucifié est près de la ville, et elle était en hébreu, en latin et en grec. Les chefs des prêtres juifs dirent donc à Pilate : Ne mets point : Le roi des Juifs, mais que c'est lui qui a dit : Je suis le roi des Juifs. Mais Pilate répondit : Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit. [23] Cependant les soldats, après avoir crucifié Jésus, prirent ses vêtements et en firent quatre parts, une pour chaque soldat, ainsi que la tunique; mais cette tunique était sans couture, tissée d'une pièce depuis le haut. Ils se dirent donc : Ne la déchirons pas, mais tirons au sort, pour savoir à qui elle doit appartenir. C'était afin que fût accomplie l'Écriture qui dit : Ils se sont partagé mes vête-

ments, et ils ont jeté le sort sur ma robe. Voilà ce que firent les soldats. [25] Cependant la mère de Jésus et la sœur de sa mère, Marie de Klopas et Marie de Magdala, s'étaient placées près de la croix; or, Jésus voyant sa mère, et près d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère: Ma mère, voici ton fils! Puis il dit au disciple: Voici ta mère! Et depuis ce moment le disciple la prit chez lui. [28] Après cela, Jésus sachant que tout était désormais consommé, pour que l'Écriture fût accomplie, dit: J'ai soif. Or, il y avait là un vase rempli de vinaigre; on y trempa une éponge qu'on fixa à une tige d'hysope, et on l'approcha de sa bouche. Et quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit: C'est accompli! et, penchant la tête, il rendit l'esprit.

XIX, 17-30. (Histoire évangélique, sect. 117.) Nous n'avons à nous arrêter ici qu'aux particularités racontées dans notre évangile seul.

Il y a d'abord la réclamation des Juifs au sujet de l'inscription. Elle s'explique aisément par ce qui a été dit plus haut sur la manière dont Pilate avait traité l'accusation formulée par le Sanhédrin. Cette prétendue *royauté*, dont ils faisaient tant de bruit, et qu'ils affectaient de prendre au sérieux, en protestant de leur entière loyauté politique, il tient à la persiffler jusqu'au bout, et à leur témoigner à eux-mêmes son mépris, suffisamment motivé par la connaissance qu'il avait de leurs vrais sentiments. Ils comprennent son intention et protestent, mais en vain.

Ensuite nous aurons à relever le détail relatif à la *tunique* sans couture, et la citation du passage du Psaume XXII, v. 19 laquelle, à la vérité, se lit aussi dans le texte vulgaire de Matth. XXVII, 35, où elle a été biffée dans les éditions critiques modernes. On voit par cet incident que toute l'escorte militaire se composait d'une escouade de quatre hommes; si cela devait paraître étonnant, on pourrait supposer qu'il ne s'agit là que des exécuteurs proprements dits et non de la force qui pouvait être présente pour maintenir l'ordre. Ce qui nous porte à préférer la première explication, c'est que, d'après tout le récit, le peuple a pu s'approcher tout près de la croix, ce qui exclut l'idée d'une haie de soldats, qui aurait isolé les suppliciés de la foule. Quant au passage du Psaume, l'évangéliste y trouve évidemment la prédiction spéciale des *deux* faits distincts qu'il vient de mentionner.

Dans ce qui est dit des *femmes*, l'auteur se sépare du récit des Synoptiques (Matth. XXVII, 56. Marc XV, 40), qui disent for-

mellement qu'elles étaient restées à distance, et qui ne nomment pas la mère de Jésus, à laquelle notre texte assigne ici le rôle principal. Ce texte est d'ailleurs l'un de ceux qui ont de tout temps contribué à alimenter et à embrouiller les hypothèses relatives à la famille de Jésus. La conception traditionnelle est que notre auteur veut nommer trois personnes, dont l'une aurait été sœur de Marie, s'appelant également Marie, épouse de Klopas, que ce Klopas serait identique avec Alphée, père de l'apôtre Jacques dit le petit, lequel deviendrait ainsi cousin germain de Jésus. Tout cet échafaudage d'hypothèses croule par le fait que l'identification des noms d'Alphée et de Klopas est l'une des plus grossières méprises de l'exégèse, surtout en ce que celle-ci insiste sur l'identité, non pas seulement des deux personnes, mais des deux noms eux-mêmes. Klopas n'est autre chose que la corruption judaïque d'un nom grec, très-répandu à cette époque : Kléopatros. Ensuite il est très-peu probable que deux sœurs aient porté le même nom. On a pensé que Marie la femme (ou la mère? Luc XXIV, 18) de Klopas, et la sœur de la mère de Jésus étaient deux personnes différentes ; et que la sœur anonyme de Marie était Salomé, la femme de Zébédée, dont la présence est attestée par les autres textes. Ces dernières combinaisons sont précaires, les autres sont positivement fausses.

La scène entre Jésus et sa mère n'a pas besoin de commentaire. On a eu tort d'y trouver matière à réserve, Marie ayant encore d'autres fils qui pouvaient prendre soin d'elle. En tout cas elle en reçoit un ici à la place de celui qu'elle perdait, et que savons-nous donc de sa vie domestique antérieure? Jean aussi avait encore sa propre mère. Au point de vue psychologique, rien n'est touchant comme ces paroles suprêmes adressées à une mère éplorée et à un disciple chéri ; et le fait que l'incident a pu suggérer aux lecteurs d'autres idées encore ne suffit pas à lui seul pour en rendre la réalité historique douteuse.

Nous nous sommes expliqué ailleurs sur les différentes traditions qui circulaient parmi les premiers chrétiens au sujet de la potion acidulée qu'on offrit à Jésus, et le sens qu'on doit attacher à ce qui est dit dans notre texte. Nous ne nous arrêterons plus ici qu'à la phrase : *pour que l'Écriture fût accomplie*, à l'égard de laquelle les commentateurs se sont divisés. Les uns la joignent intimement à ce qui précède. L'auteur, d'après eux, aurait simplement voulu dire que Jésus sentait la mort approcher, en

d'autres termes, il savait que tout ce que l'Écriture avait prédit sur son compte était accompli. Le fait de la soif ne se trouve ainsi dans aucune liaison avec le reste, c'est une circonstance purement accidentelle; tout au plus on dira qu'il demanda à boire, puisqu'il savait qu'il n'avait plus maintenant à s'occuper d'autre chose. Nous avouons que cette interprétation ne nous satisfait guère. La structure de la phrase, l'esprit général de l'exégèse apostolique, la connexité des faits, nous fait préférer cette autre version: Jésus demanda à boire, *pour que* l'Écriture fût accomplie, laquelle dit formellement (Psaume LXIX, 22) que le Juste sera abreuvé de vinaigre. Or, comme ce psaume était généralement interprété comme une prédiction évangélique (Jean II, 17; XV, 25. Act. I, 20, etc.), nous comprenons parfaitement que le mot de Jésus demandant à boire, et recevant du vinaigre, ait été rapproché par les disciples du passage du psaume, et qu'on soit arrivé à dire qu'il l'avait prononcé précisément *pour* amener l'accomplissement de la prédiction (comp. chap. XII, 14, et dans notre chapitre même, v. 24, 36). — Une tige d'hysope pouvant avoir tout au plus un pied et demi de long, cela nous donne à peu près la mesure de la hauteur de la croix.

La dernière parole de Jésus peut se rapporter simplement à son état physique; son agonie touchait à sa fin. Mais l'esprit de tout le livre et le sentiment chrétien recommandent une interprétation plus élevée. C'est l'œuvre même du Christ, en tant qu'elle se circonscrivait dans sa carrière terrestre, qui était accomplie. Sa tâche était terminée.

[31] Cependant les Juifs, pour que les corps ne restassent pas sur la croix durant le sabbat (car on était au jour de la préparation et ce sabbat-là devait être très-solennel), vinrent demander à Pilate qu'on leur brisât les jambes et qu'on les enlevât. Les soldats vinrent donc et brisèrent les jambes du premier, puis de l'autre qui avaient été crucifié avec lui. Mais quand ils en vinrent à Jésus et qu'ils virent qu'il était déjà mort, ils ne lui brisèrent point les jambes, seulement l'un des soldats lui perça le côté avec sa lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau. [35] Et celui qui l'a vu l'a attesté, et son témoignage est véridique, et lui sait qu'il dit la vérité, afin que vous aussi vous croyiez. Car ceci arriva, afin que fût accompli ce mot de l'Écriture: Il ne lui sera pas brisé d'os. Et encore un autre passage dit: Ils regarderont celui qu'ils ont percé.

XIX, 31-37. La loi défendait de laisser les cadavres suspendus au delà du coucher du soleil (Deut. XXI, 23), tandis que les Romains avaient la barbare coutume d'abandonner les crucifiés aux oiseaux de proie. Cette fois il y avait un motif plus pressant encore d'obtempérer aux prescriptions mosaïques: le sabbat devait commencer le soir même, et c'était un sabbat doublement solennel, parce que la fête de Pâques tombait cette année sur le sabbat (chap. XVIII, 28). On demande donc que les suppliciés soient achevés à coups de massue, pour qu'on ait encore le temps de les enlever. Jésus étant déjà mort, ce surcroît de douleur lui fut épargné, et cette circonstance amène encore un rapprochement avec un passage de l'Écriture, lequel est d'autant plus naturel, au point de vue de l'exégèse apostolique, que l'on s'accoutuma bientôt à comparer Jésus à l'agneau pascal immolé pour l'établissement de la nouvelle alliance (voir la note sur chap. I, 29). Or, la loi prescrivait explicitement que l'agneau destiné au repas pascal restât entier (Exod. XII, 46). Ainsi nous n'avons nul besoin de chercher d'autres lumières dans le Ps. XXXIV, 21.

Il est bien plus difficile de rendre compte de l'autre incident mentionné dans le texte. On perce le côté à Jésus, et il en sort du sang et de l'eau. Dans quel but a-t-on fait cela? Comment expliquer le phénomène physiologique? Quel est au fond le sens que l'auteur y attache? La première de ces questions sera la moins embarrassante. On aura voulu s'assurer de la mort de Jésus, en lui faisant une blessure qui l'aurait achevé s'il y avait eu encore quelque vie en lui. Quant à la dernière question, deux réponses sont possibles. L'évangéliste a pu vouloir simplement affirmer la réalité de la mort, moins sans doute contre des adversaires qui n'auraient vu dans la résurrection que le réveil d'un sommeil léthargique, que contre d'autres qui se refusaient à attribuer au fils de Dieu un corps charnel (1 Jean IV, 2, 3), mais il a aussi pu vouloir insister spécialement sur la présence du sang et de l'eau, parce qu'il attachait à ce fait une idée théologique (1 Jean V, 6), en y voyant le symbole de l'œuvre du Christ, apportant au monde le salut par sa mort et le baptême (comp. chap. III, 5, 14). Nous préférons cette seconde explication, non seulement parce qu'elle cadre très-bien avec le mysticisme du livre, tandis que l'assertion purement matérielle d'un fait physique semble être ici hors de propos, mais surtout parce que l'auteur ajoute que sa déclaration, fondée d'ailleurs sur un témoi-

gnage oculaire, doit amener d'autres aussi à la foi. Et cette dernière pensée est si bien prédominante, que l'auteur la met exprès en relief par une nouvelle citation (Zach. XII, 10) : le monde qui a *percé* son Sauveur, finira par *regarder* à lui. En présence du caractère essentiellement théologique de notre passage, la troisième question, relative à la nature du phénomène physiologique, peut et doit être abandonnée aux gens du métier. Car l'écrivain sacré, évidemment, n'a pas voulu faire un rapport de chirurgien. Il veut donner une explication mystique d'une circonstance particulière qui l'avait frappé, qui paraissait extraordinaire ou même miraculeuse, bien que, peut-être, un savant l'eût trouvée toute simple. Son récit, par cette raison même, n'est pas de nature à suffire pour l'analyse scientifique.

Pour l'usage que la critique a cru pouvoir faire du v. 35, voyez l'Introduction, § XIV.

[38] Après cela, Joseph d'Arimathée, qui était disciple de Jésus, mais qui s'en cachait parce qu'il avait peur des Juifs, demanda à Pilate la permission d'enlever le corps de Jésus, et Pilate la lui accorda. Il vint donc enlever le corps, et avec lui vint Nicodème (qui autrefois était venu voir Jésus de nuit), apportant une centaine de livres d'un mélange de myrrhe et d'aloès. [41] Ils prirent donc le corps de Jésus et l'enveloppèrent de bandes de linge avec les parfums, comme c'est l'usage des Juifs à l'égard des sépultures. Il y avait, près de l'endroit où il avait été crucifié, un jardin, et dans ce jardin un caveau neuf dans lequel personne n'avait encore été déposé. C'est là qu'ils déposèrent Jésus, parce que c'était pour les Juifs le jour de préparation, et que le caveau était à proximité.

XIX, 38-42. Voyez la fin de la section 117 de l'Histoire évangélique. Nous n'avons rien d'important à ajouter à notre premier commentaire, si ce n'est que le présent texte attribue aux deux hommes seuls, et non aux femmes, les soins de la sépulture. Tout ce qui se faisait en pareille occasion est achevé dès le vendredi soir, seulement notre texte ne nous dit pas si les femmes (v. 25) étaient encore présentes lors de l'enterrement. Elles pourraient s'être retirées auparavant et avoir ignoré ainsi que leurs soins étaient superflus.

[1] Cependant le premier jour de la semaine, de grand matin, comme il faisait encore obscur, Marie de Magdala vint au sépulcre

**et en vit la pierre ôtée. Elle courut donc et vint chez Simon Pierre
et chez l'autre disciple que Jésus aimait, et leur dit: On a enlevé
le Seigneur du sépulcre et nous ne savons où on l'a mis. Pierre
sortit donc, ainsi que l'autre disciple, et ils se rendirent au sépulcre.
4 Ils couraient tous les deux ensemble, mais l'autre disciple prit les
devants et courut plus vite que Pierre, et arriva le premier au
sépulcre. S'étant baissé par dessus, il vit les linges à terre, mais il
n'entra point. Puis Simon Pierre, qui le suivait, survint et entra
dans le sépulcre. Il y vit les linges à terre, et le mouchoir qui avait
été sur sa tête, placé, non pas avec les linges, mais roulé et mis
dans un endroit à part. Alors l'autre disciple, qui était arrivé le
premier au tombeau, entra aussi, et vit, et crut. Car ils ne savaient
pas encore l'Écriture, qui dit: Il doit ressusciter d'entre les morts.
Après cela, les disciples rentrèrent chez eux. 11 Mais Marie restait
dehors près du sépulcre en pleurant; or, comme elle pleurait ainsi,
s'étant baissée par dessus le sépulcre, elle y vit deux anges en
habits blancs, assis, l'un vers la tête, l'autre vers les pieds, de
l'endroit où le corps de Jésus avait été couché. Ils lui dirent:
Femme, pourquoi pleures-tu? Elle leur répondit: C'est qu'on a
enlevé mon seigneur, et j'ignore où on l'a mis. En disant cela, elle
se retourna, et vit Jésus devant elle, mais elle ne savait pas que ce
fût lui. Jésus lui dit: Femme, pourquoi pleures-tu? qui cherches-tu?
Elle, pensant que c'était le jardinier, lui dit: Seigneur, si c'est toi
qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, pour que j'aille le prendre.
Jésus lui dit: Marie! Elle se retourna, et lui dit en hébreu: Rab-
bouni! (ce qui veut dire: maître). 17 Jésus lui dit: Ne me touche
point! Car je ne suis pas encore monté vers le Père; mais va vers
mes frères et dis-leur: Je monte vers mon Père et votre père, et
vers mon Dieu et votre Dieu. Marie de Magdala alla annoncer aux
disciples qu'elle avait vu le Seigneur et qu'il lui avait dit ces
choses-là.**

XX, 1-18. Pour la concordance des faits, nous nous bornons à renvoyer nos lecteurs à la 119e section de l'Histoire évangélique, où elle est exposée d'après les trois autres évangiles. Relativement à l'*autre* disciple, qui joue ici, comme ailleurs dans ce livre (chap. XIII, 23 suiv.; XVIII, 15), le rôle principal, nous avons eu l'occasion de nous expliquer dans l'Introduction. Il faut cependant bien peser la portée des circonstances mentionnées à cette occasion. Il est vrai que Pierre entre le premier dans le caveau, mais il se borne à constater l'état des choses, et, sans doute, à en faire part à son ami. Celui-ci, après être descendu à son tour, dépasse immédiatement son collègue, comme tout à l'heure à la course,

maintenant en intelligence. Il lui suffit de voir, pour *croire*. Il est le premier qui *croit*. Le sens de ce mot pourrait être simplement qu'il fut dès lors convaincu du fait de la résurrection, et la foi se rapporterait à ce fait matériel. Mais nous ne nous tromperons certainement pas au sujet de la pensée de l'auteur, en trouvant un sens plus profond à ce terme. La résurrection de Jésus était plus qu'un fait, c'était une preuve. L'Écriture déjà avait dit : *Il doit ressusciter* (Psaume XVI, 10; comp. Act. II, 25 ss. ; XIII, 34), savoir le Christ. Or, *cette* écriture, ce passage spécial, et le fait qu'il révélait prophétiquement, les disciples ne l'avaient ni connu, ni compris. C'est l'absence du corps au sépulcre qui ouvrit les yeux à l'autre disciple, et lui dit ce que l'Écriture aurait pu lui dire d'avance. Il n'eut pas besoin de *voir* Jésus réapparaître vivant au milieu des siens ; dès ce premier moment il *crut* qu'il était ressuscité, et il pouvait ainsi revendiquer le privilége du premier croyant, du croyant par excellence (chap. XX, 29).

Dans la seconde moitié de notre texte, il y a plusieurs éléments plus ou moins énigmatiques et que l'exégèse n'a pas réussi jusqu'ici à éclaircir d'une manière définitivement satisfaisante.

La première difficulté se trouve en ce que Marie ne reconnaît pas d'abord Jésus. Rien de plus simple, sans doute, que de s'en prendre ici au crépuscule. Mais cette explication, parfaitement admissible dans ce cas, ne suffit pas pour nous rendre compte de ce qui est dit d'analogue à propos de l'entrevue d'Emmaous (Luc XXIV, 16, 31 ; comp. Marc XVI, 12). A quelle cause attribuer le changement survenu dans l'extérieur de la personne du ressuscité ? Est-ce aux préoccupations des spectateurs, qui, le sachant mort, ne songeaient pas à la possibilité de son apparition ? Est-ce à une altération de ses traits, causée par les douleurs atroces du supplice ? Est-ce à un changement survenu dans la nature même de son corps ? Toutes ces explications ont été préconisées tour à tour. Les textes ne décident rien ; en général, cette partie de la vie du Seigneur reste un mystère pour la science. Aussi bien tout essai de réponse est-il chose oiseuse. Autrement on pourrait faire des questions à perte de vue. Le miracle capital, c'est la résurrection elle-même. Dès qu'on l'admet, on n'a pas besoin de se soucier des miracles accessoires et de demander par exemple où Jésus a trouvé des habits, et autres choses pareilles.

La seconde difficulté est, s'il se peut, plus insoluble encore. Que veut dire ce mot : *Ne me touche pas! car je ne suis pas encore monté vers le Père*. La première de ces deux phrases, à elle seule, est susceptible de plusieurs interprétations très-différentes. Mais c'est surtout la liaison de causalité (*car*) avec la seconde qui fait le désespoir des commentateurs. En tout cas nous rejetons les expédients suivants : 1° Marie avait voulu *adorer* Jésus, et celui-ci aurait déclaré ne pouvoir accepter un pareil honneur qu'après son exaltation. Mais le texte ne parle pas d'adoration ; le mouvement de Marie est très-naturel et se reproduit assez fréquemment dans l'histoire évangélique (Matth. XX, 20 ; XXVIII, 9. Luc V, 8 ; VIII, 47, etc.), sans que Jésus s'en formalise ; et les paroles qu'il prononce ici, loin de réserver pour l'avenir un hommage encore prématuré, élèvent, pour ainsi dire, les disciples à la hauteur du maître : ils ont le même père que lui, et lui a le même Dieu qu'eux. 2° Marie aurait voulu *vérifier* la réalité de l'apparition, et Jésus lui aurait dit : Tu n'as pas besoin de me toucher, je suis encore de ce monde. Mais l'exclamation même de Marie fait voir qu'elle n'avait plus de doute à combattre, et là où le doute existait de fait, Jésus procède autrement (v. 27). 3° Marie, en embrassant les genoux de Jésus, lui faisait éprouver une *douleur*. Le corps de Jésus était en voie de transformation et se ressentait péniblement d'une étreinte brusque et passionnée. Nous mentionnons cette interprétation pour mémoire. 4° Marie *retenait* Jésus, qui lui dit : Nous ne nous séparons pas encore ; je ne quitte pas encore la terre, va plutôt dire aux autres que tu m'as vu. Mais toucher n'est pas retenir. 5° Marie, d'ailleurs parfaitement à la hauteur du mysticisme évangélique, qui aboutit à une union personnelle du croyant avec le Sauveur, voulait dès à présent réaliser cette union, et s'*attacher* à la personne de Jésus, lequel, conformément à ce qui a été dit chap. XIV-XVI, lui démontre que cette union ne peut s'accomplir qu'autant qu'il sera exalté et qu'il reviendra en esprit demeurer dans les siens. Tout élément matériel devait être écarté de cette conception. Cette explication est peut-être conforme à l'esprit général du livre en ce qu'elle a de positif, mais nous ne sachions pas qu'il y ait été dit quelque part que l'union intime et mystique est impossible ou nécessairement défectueuse pendant la vie terrestre de Jésus. De plus, toucher des mains, n'est pas s'attacher dans le sens des discours cités, et l'auteur aurait bien mal rendu la pensée de Jésus en se servant d'une expression pareille.

Les commentateurs n'ont pas remarqué que Marie n'avait point *touché* Jésus, comme ils le supposent à l'envi, et très-gratuitement. Ils n'ont point remarqué que Jésus dit à l'incrédule Thomas de le toucher, tandis qu'à Marie, pleine de foi, il dit le contraire; absolument comme tout à l'heure nous avons trouvé l'antithèse entre le même Thomas et Jean, dont l'un veut voir pour croire, tandis que l'autre croit sans avoir vu. Nous constatons donc encore une fois que les faits relatés ont avant tout un caractère instructif et sont relevés en vue des idées qu'ils renferment. Ainsi, au lieu de nous arrêter à éplucher les détails du récit, à en analyser le cadre matériel, recherchons l'idée qui est au fond. La foi ne s'arrête point aux faits matériels et extérieurs, aux preuves palpables, à l'examen critique ; elle est immédiate, spontanée, indépendante du raisonnement (comp. chap. V, 34 suiv.; X, 38). Aussi bien a-t-elle le temps et les forces nécessaires pour devenir pratique. Au lieu de s'arrêter à *toucher*, elle va *annoncer* aux autres ce qui pour elle est devenu une vérité : Christ monte auprès de son père, de notre père commun; aujourd'hui, elle proclame qu'il y est : Marie pouvait et devait dire qu'il y allait; *car*, à ce moment historique, il se préparait seulement au départ. Ainsi plus loin Jésus demande à Pierre : M'aimes-tu? (ce qui est ici nécessairement synonyme de: crois-tu?) et sur la réponse affirmative du disciple, il lui dit : Eh bien, va paître mes brebis. De la foi naît le devoir.

A ceux que cette *traduction spirituelle* des paroles de Jésus ne satisferait point, nous proposerons un troisième problème à résoudre, un problème sur lequel l'exégèse a l'habitude de glisser très-légèrement : Pourquoi Jésus fait-il dire aux disciples qu'il va monter auprès de son père, alors qu'il devait venir les voir plus d'une fois encore auparavant? — Le mot : Ne me touche pas! pourrait bien être écrit pour contredire le récit de Matth. XXVIII, 9.

19 Le soir de ce même jour, qui était le premier de la semaine, et les portes du lieu où se trouvaient les disciples étant fermées par crainte des Juifs, Jésus vint se présenter au milieu d'eux et leur dit : Salut à vous ! Et en disant cela, il leur montra ses mains et son côté, et les disciples furent réjouis de voir le Seigneur. Et il leur dit encore une fois : Salut à vous ! De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Et quand il eut dit cela, il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'esprit saint ! Si vous remettez à quelqu'un les péchés, ils lui seront remis; si vous les retenez à quelqu'un, ils lui seront retenus.

XX, 19-23. Pour les questions que soulève le fait de l'apparition de Jésus, les portes étant fermées, voyez l'Histoire évangélique, sect. 122.

Le souffle de Jésus est certainement un acte symbolique, à moins qu'on ne veuille regarder le saint esprit comme quelque chose de matériel. (Car il s'agit du Saint-Esprit, malgré l'absence de l'article.) Mais cet acte rappelle le passage de la Genèse (chap. II, 7), où Dieu par son souffle anime la créature humaine. De même qu'alors l'homme reçut la vie physique, de même il reçoit ici la vie spirituelle, cette vie nouvelle, communiquée d'abord à quelques-uns, et devant par eux (v. 21) être transmise à beaucoup d'autres. Ainsi Jésus mort et ressuscité commence à accomplir la promesse qu'il a faite à ses disciples en prenant congé d'eux dans ses derniers entretiens. Il est impossible, d'après l'ensemble de l'évangile, de voir dans cette communication quelque chose d'imparfait, de préalable, d'inférieur à ce que l'on a coutume de voir dans le récit du livre des Actes, au sujet de l'événement de la Pentecôte. Dans cette dernière circonstance il s'agissait d'autre chose. Notre auteur veut certainement parler ici, non d'une illumination de l'intelligence, ni d'une impulsion donnée à la volonté, mais de l'infusion réelle et définitive du principe d'une toute nouvelle existence. Le livre aurait été incomplet si ce *fait* n'était venu s'ajouter à l'enseignement et à la promesse; ou plutôt, sans ce fait, la continuité de l'action divine sur le monde aurait été interrompue. En effet, la communication de l'esprit est intimement liée à une *mission* donnée aux disciples, et cette mission est analogue à celle confiée au Fils par le Père. La nature et le but de cette mission ne sauraient être douteux. Aussi bien ne pourrons-nous guère nous tromper au sujet du *péché* à remettre ou à retenir. C'est l'état de l'homme avant sa régénération par l'esprit de Christ. La rémission de ce péché ne peut être faite, évidemment, qu'en vue de ce changement. Elle implique donc la réception au nombre des membres de l'Église. Retenir ce péché à quelqu'un, c'est déclarer que la régénération n'a pas eu lieu en lui, c'est l'exclure de l'Église. Il ne s'agit pas de péchés journaliers et accidentels, dans le sens vulgaire du mot. Il ne s'agit pas davantage d'un privilége accordé à une seule classe de personnes, à onze apôtres par exemple, ou aux prêtres. Celui qui a reçu lui-même l'esprit de Christ, est aussi à même de juger les autres (1 Cor. II, 15). Malheureusement les hommes sont très-

enclins à s'adjuger prématurément le don céleste. Comparez du reste Matth. XVI, 19; XVIII, 18 (sect. 50 et 56).

[24] Cependant Thomas, l'un des Douze, qu'on nommait aussi le Jumeau, n'était pas avec eux quand Jésus vint. Lors donc que les autres disciples lui dirent: Nous avons vu le Seigneur, il leur répondit : Si je ne vois pas dans ses mains la marque des clous, et si je ne mets mon doigt dans la marque des clous, et ma main sur son côté, je n'en croirai rien. [26] Et huit jours après, les disciples y étaient de nouveau, et Thomas se trouvait avec eux. Jésus vint, les portes étant fermées, se plaça au milieu d'eux et dit: Salut à vous! Puis il dit à Thomas : Porte ton doigt ici et regarde mes mains, et porte ta main sur mon côté, et ne deviens pas incrédule, mais croyant! Thomas lui répondit en disant: Mon Seigneur et mon Dieu! Jésus lui dit: Parce que tu m'as vu, tu as cru; heureux ceux qui croient sans avoir vu!

XX, 24-29. On néglige généralement ici de faire remarquer que l'évangéliste veut avant tout raconter un miracle, pareil à celui par lequel il a débuté (chap. I, 50), en ce qu'il rapporte que Jésus s'adressa directement à Thomas pour lever ses doutes. En effet, ce n'est que par une science surhumaine que Jésus pouvait en avoir connaissance. Aussi Thomas est-il convaincu tout autant par cette apostrophe que par la présence même de son maître, mort depuis dix jours. Il n'a plus besoin de preuves plus palpables. Il s'écrie: mon Seigneur et mon Dieu! En effet, ce n'est pas un simple mortel qu'il peut avoir devant lui, pour l'une comme pour l'autre raison, et le narrateur n'ajoute pas un mot qui tendrait à affaiblir la portée de cette exclamation, que tous les disciples sont censés s'être appropriée désormais. Seulement il ne faut pas aller au delà et vouloir tirer de ce texte une définition confessionnelle et dialectique de la notion de Dieu appliquée à Jésus (chap. XVII, 3). — En disant: ne *deviens* pas incrédule, Jésus rappelle que Thomas ne l'a pas été antérieurement, et dans le sens alors applicable (chap. XI, 16).

Quant aux dernières paroles mises dans la bouche du Seigneur, si nous avions affaire à quelque autre narrateur, nous pourrions nous arrêter à ce sens qu'il s'agit simplement du fait matériel de la résurrection, qui doit être cru, par les générations futures des chrétiens, sans qu'elles puissent le constater matériellement, comme Thomas voulait le faire. Nous sommes convaincu que

l'évangéliste voulait dire plus. Il ne pouvait mieux terminer — et l'on remarquera qu'il ne dit pas un mot sur la fin matérielle de cette entrevue, dont la tradition (reproduite par Luc) n'a pas tardé à se préoccuper — il ne pouvait mieux terminer, disons-nous, qu'en proclamant de nouveau cette vérité fondamentale du christianisme spirituel, dont son livre est pour ainsi dire le code, que la foi, dans son acception la plus sublime, et dans son intensité la plus grande, n'a pas besoin de preuves extérieures, et repose sur une base plus solide que celle de la démonstration. Elle est parfaite quand elle naît immédiatement du contact de l'esprit de Dieu avec l'âme de l'homme; sa certitude est plus grande, quand le raisonnement dialectique ne s'en mêle pas. L'incident de Thomas reçoit son importance précisément de l'idée à laquelle il sert de cadre.

[30] Jésus a bien fait encore beaucoup d'autres miracles en présence de ses disciples, lesquels ne sont point consignés dans ce livre. Mais ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom.

XX, 30, 31. Cette formule de clôture a été appréciée dans l'Introduction, à l'occasion de ce qui a dû être dit du but de cet évangile. Nous ajouterons ici seulement qu'en parlant de *miracles,* nous entendons dire que l'auteur, en écrivant ces lignes, a voulu parler du contenu de son ouvrage tout entier, qu'il termine par cette observation générale. Le nombre des miracles opérés par Jésus, pendant son ministère, a été beaucoup plus grand que cela ne paraîtrait d'après les récits qu'on vient de lire; mais le choix qui a été fait de quelques-uns suffit pleinement au but que l'apôtre s'est proposé, et qui n'était pas celui de raconter une plus ou moins grande masse de faits matériels. D'autres cependant traduisent *signes* (au lieu de miracles) et pensent qu'il est seulement question du dernier chapitre et des apparitions du ressuscité considérées comme preuves de sa résurrection. Mais l'usage de la langue et l'esprit de l'évangile s'accordent à faire préférer la première interprétation.

---

[1] Après cela, Jésus se manifesta encore une fois aux disciples sur les bords du lac de Tibériade. Voici comment: Il y avait là Simon Pierre avec Thomas dit le Jumeau, et Nathanaël de Cana en Galilée, et les fils de Zébédée, et deux autres d'entre ses disciples. Simon Pierre leur dit: Je m'en vais pêcher. Ils lui dirent: Nous aussi, nous irons avec toi. Ils partirent et s'embarquèrent, mais ils ne prirent rien cette nuit-là. [4] Quand il allait faire jour, Jésus se tenait sur le rivage, mais les disciples ne savaient pas que c'était Jésus. Or, Jésus leur dit: Mes enfants, avez-vous quelque chose pour en faire notre déjeûner? Ils lui répondirent que non. Alors il leur dit: Jetez le filet du côté droit du bateau et vous trouverez. Ils le jetèrent donc et ne pouvaient plus le retirer à cause de la quantité des poissons. [7] Alors le disciple que Jésus aimait dit à Pierre: C'est le Seigneur. Et Simon Pierre, dès qu'il eut entendu que c'était le Seigneur, remit sa tunique (car il était nu) et se jeta à l'eau, tandis que les autres disciples vinrent avec le bateau (car ils n'étaient éloignés de la terre que d'environ deux cents coudées), en traînant après eux le filet rempli de poissons. Quand ils furent descendus à terre, ils virent un brasier préparé, et du poisson dessus, et du pain. Jésus leur dit: Apportez de ces poissons que vous venez de prendre! Alors Simon Pierre remonta sur le bateau et tira le filet à terre: il était rempli de grands poissons, au nombre de cent cinquante trois; malgré ce nombre le filet ne se déchira point. [12] Jésus leur dit: Venez déjeuner! Aucun des disciples n'osait lui poser la question: Qui es-tu? car ils étaient convaincus que c'était le Seigneur. Alors Jésus prit le pain et le leur donna, ainsi que le poisson. C'était déjà la troisième fois que Jésus se manifesta aux disciples depuis sa résurrection d'entre les morts.

XXI, 1-14. Certains détails de ce récit présentent des analogies frappantes avec des faits relatés dans les évangiles de Luc (chap. V, 1 suiv.) et de Matthieu (chap. XIV, 28). Le fait, tel qu'il est raconté ici, nous apparaît à première vue comme un simple miracle, dont le but nous échappe, tant que nous nous en tenons à la lettre du texte. Car on n'apprend pas quel effet spécial sur l'esprit des disciples a dû produire un déjeuner dont les préparatifs ont été certainement merveilleux, mais qui l'étaient beaucoup moins que tant d'autres choses qu'ils avaient vues précédemment. Pour combler cette lacune, il conviendra de considérer cette scène comme une espèce d'introduction à la conversation qui va suivre, et dans laquelle le vrai but du récit nous semble se révéler plus clairement. Autrement il faudra sans doute revenir

à une explication très-ancienne déjà et qui y voit l'expression de la pensée formulée ailleurs en toutes lettres — mais qui le serait ici dans un moment plus significatif — savoir que les disciples de Christ seront désormais des pêcheurs d'hommes et que leurs travaux seraient miraculeusement bénis (Matth. IV, 19. Luc V, 10. Marc I, 17). Seulement il faudra se garder de pousser trop loin l'analyse des détails et de rechercher par exemple la signification occulte ou symbolique du nombre 153, ou de voir dans le déjeuner sur le rivage le repos céleste après le travail.

La phrase qui termine le morceau et qui compte cette apparition comme la *troisième* depuis la résurrection, fait voir que le rédacteur n'avait en vue que le texte même de notre évangile. Ce compte ne s'accorde ni avec le récit de Luc, ni avec la tradition recueillie par Paul (1 Cor. XV); on a tort de dire que l'auteur ne compte que les apparitions faites aux Douze, car le texte dit explicitement qu'ils n'y étaient pas tous, et en ajoutant ces mots: *depuis* sa résurrection, il met l'accent sur les apparitions en général et non sur les personnes.

Une autre circonstance singulière, c'est ce que nous lisons au v. 12: ils *n'osaient* pas demander: qui es-tu? *car* ils savaient que c'était Jésus. En apparence il y a là une contradiction. On ne demande pas ce que l'on sait. Évidemment l'expression n'est pas bien choisie. L'auteur veut dire que les disciples croyaient à la présence personnelle de leur maître, mais que cette présence — après sa mort — les remplissait d'une secrète terreur, et que la pensée que la mort était intervenue leur avait fait perdre cette familiarité naïve et heureuse qui les rapprochait de lui autrefois. Il restait entre eux et lui comme une espèce de nuage qui les empêchait de voir clairement (Luc XXIV, 31. Jean XX, 14) et de reprendre l'ancienne intimité. Seulement ce fait semble peu naturel dans cette troisième rencontre, et après les scènes du chapitre précédent (v. 20, 28).

Enfin on ne manquera pas de remarquer que c'est encore Jean qui le premier reconnaît Jésus et que Pierre a besoin d'être instruit par lui. Quant aux deux disciples dont le texte ne dit pas les noms, il faudra s'adresser aux commentateurs qui savent tout. Nous ne sommes pas du nombre. Il y en a même eu que le besoin d'éviter tout ce qui pourrait donner à ce récit un caractère symbolique ou idéal a conduits à penser que Jésus s'est présenté aux disciples comme un marchand qui aurait voulu acheter du

poisson ; tandis que d'autres ont été dans un grand embarras pour savoir d'où venait le poisson et le pain que Jésus avait avec lui. Ceux qui font de pareilles questions, et ce sont ordinairement les plus orthodoxes, montrent par là qu'ils ne peuvent résister à la tentation de marchander le miracle.

[15] Puis, quand ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon Pierre : Simon fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci? Il lui répondit: Oui, Seigneur, tu sais que je te chéris. Il lui dit : Pais mes agneaux ! Il lui dit encore une seconde fois : Simon fils de Jean, m'aimes-tu ? Il lui répondit : Oui, Seigneur, tu sais que je te chéris. Il lui dit : Fais paître mes brebis ! Pour la troisième fois il lui dit : Simon fils de Jean, me chéris-tu? Pierre s'affligea de ce qu'il lui disait pour la troisième fois : me chéris-tu ? et lui dit : Seigneur, tu sais tout, tu sais bien que je te chéris. Jésus lui répondit : Pais mes brebis !
[18] En vérité, je te le dis et déclare : lorsque tu étais plus jeune, tu te ceignais toi-même, et tu allais où tu voulais ; mais lorsque tu seras vieux, tu étendras tes mains, et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudras pas. (Il disait cela pour indiquer par quel genre de mort il glorifierait Dieu.) Et après avoir dit cela il lui dit : Suis-moi !
[20] Pierre, en se retournant, voit venir derrière lui le disciple que Jésus aimait, celui qui lors du souper était couché à table à côté de lui et qui lui dit : Seigneur, quel est celui qui va te livrer ? Pierre, en le voyant, dit à Jésus : Seigneur, et celui-ci, que sera-ce de lui? Jésus lui dit : Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? toi, suis-moi ! C'est pour cela que le bruit se répandit parmi les frères que ce disciple-là ne mourrait point. Cependant Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait point, mais : si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ?

XXI, 15-23. On a de tout temps cru reconnaître que la triple question de Jésus est en rapport direct avec le triple reniement de Pierre, et on a conclu que cette scène tout entière est destinée à réhabiliter l'apôtre, tant devant sa propre conscience qu'aux yeux de l'Église, d'autant plus que le quatrième évangile ne mentionne pas son repentir préalable ou immédiat. D'autres ont préféré y voir l'invitation adressée à Pierre de ne point se borner à l'évangélisation des Juifs. Toujours est-il que Pierre affirme son attachement à Jésus, mais qu'il n'ose pas répondre à la seconde partie de la question (*plus* que ceux-ci, comp. Matth. XXVI, 33). Dans les variantes des paroles de Jésus (aimer, chérir; agneaux, brebis ; paître, faire paître), nous ne saurions reconnaître

une intention marquée qui cacherait diverses nuances de la pensée. (Tout au plus on pourrait être tenté de dire que *chérir* est moins qu'*aimer*. Mais la troisième fois Jésus emploie le même terme.) La réponse de Jésus est d'autant plus significative en elle-même : Si tu m'aimes, pais mes brebis ! L'amour se prouve par l'action, et notamment l'amour qu'on portera à Jésus ne peut mieux se montrer que dans le dévouement à son œuvre (chap. XX, 21).

Le père de Pierre est appelé ici Jean, d'après les plus anciens manuscrits. Ailleurs il est appelé Jonas (chap. I, 43. Matth. XVI, 17) ; c'est probablement ce qui a fait introduire la même leçon ici. La substitution du nom du père au surnom de Pierre serait-elle intentionnelle ?

A la mission donnée à Pierre de paître le troupeau de Christ se rattache intimement la prédiction contenue dans les v. 18 et 19, et dont le sens ne saurait être douteux. Nous savons déjà que le bon berger laisse sa vie pour les brebis (chap. X, 11), nous avons aussi lu que le serviteur ne doit pas attendre un meilleur sort que son maître (chap. XV, 20) ; cela suffit pour nous faire comprendre que Jésus présente ici à son disciple la perspective des périls qui menacent sa liberté et sa vie. Encore n'est-il pas question explicitement de la mort, car la *ceinture* dont il est parlé symbolise les chaînes (comp. Actes XXI, 11) ; étendre les mains peut être le geste de la prière, ou beaucoup mieux encore celui de la passivité en face de la violence. Le rédacteur, au contraire, insiste sur cette expression pour y voir la prédiction spéciale du crucifiement, d'où il faut conclure, qu'à l'époque où ce chapitre fut écrit, la tradition relative à la mort de Pierre sur la croix existait déjà. — Il va sans dire que le mot *suivre* a un tout autre sens dans la bouche de Jésus, quand il dit à Pierre : Suis-moi, que dans la narration, quand il est dit que Jean suivit Pierre. Il ne s'agit pas, dans cette sphère, de suivre Pierre, mais de suivre Jésus. Rien n'est plus contraire à l'esprit du texte que de supposer que Jésus, en disant : Suis-moi, voulait avoir un entretien particulier avec Pierre, dans la confidence duquel les autres disciples ne devaient pas être mis, ni nous non plus.

Le *bruit* dont il est parlé, et d'après lequel Jésus aurait dit que Jean ne mourrait pas avant la parousie, ne peut guère s'expliquer que par le fait généralement admis dans l'antiquité, que Jean aurait survécu à tous les autres disciples immédiats du Seigneur.

Ce bruit cependant, dit le rédacteur, est le produit d'une fausse interprétation d'un mot de Jésus qui avait parlé hypothétiquement, sans rien affirmer. Pierre doit faire son devoir à lui, sans se préoccuper de ce qui est réservé aux autres. Dans la pensée du rédacteur, ce mot : Jusqu'à ce que je vienne, se rapporte nécessairement à la parousie. Car c'est le rédacteur qui parle, et trèssensément, à son point de vue, et la question de savoir si Jean, par hasard, vit encore aujourd'hui, est plus que superflue.

24 C'est ce même disciple qui atteste ces choses et qui a écrit cela, et nous savons que son témoignage est véridique. Il y a beaucoup d'autres choses encore que Jésus a faites, et si on les écrivait toutes l'une à la suite de l'autre, je crois que le monde entier ne pourrait contenir les livres qu'on écrirait.

XXI, 24, 25. Nous nous bornons à rappeler que nous rapportons cette phrase : qui a écrit *cela*, à l'évangile tout entier et non au seul chap. XXI. Pour le reste, nous nous en tenons à ce qui a été dit dans l'Introduction.

HISTOIRE DE LA FEMME ADULTÈRE

Fragment emprunté à la tradition évangélique orale et inséré communément dans l'Évangile selon s. Jean chap. VII, 53-VIII, 11.

---

53 Puis chacun rentra chez lui et Jésus se rendit à la montagne
des oliviers. 1 Le lendemain de grand matin il vint de nouveau dans
l'enceinte du temple, et tout le peuple venant à lui, il s'assit et
enseignait. Voilà que les scribes et les Pharisiens lui amènent une
femme surprise en adultère, et l'ayant placée au milieu du cercle,
ils lui disent : Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit
d'adultère. Or, dans la loi Moïse nous a ordonné de lapider de
pareilles personnes : qu'en dis-tu, toi ? 6 Ils disaient cela pour le
mettre à l'épreuve, pour avoir un moyen de l'accuser. Cependant
Jésus se baissa et traça avec le doigt des caractères sur le sol.
Comme ils persistaient à le questionner, ils se redressa et leur dit :
Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette la première pierre.
Puis il se baissa de nouveau et continua de tracer des caractères
sur le sol. 9 Mais eux, à ces mots, repris qu'ils étaient par leur
propre conscience, s'esquivèrent les uns après les autres, depuis les
plus vieux jusqu'aux derniers, et Jésus resta seul avec la femme qui
était toujours au milieu. S'étant redressé, et ne voyant plus que la
femme, il dit à celle-ci : Femme, où sont tes accusateurs ? Personne
ne t'a-t-il condamnée ? Elle dit : Personne, Seigneur ! Alors Jésus
lui dit : Moi je ne te condamne pas non plus. Va-t'en et ne pèche
plus !

Cette anecdote, considérée en elle-même, porte tous les caractères de l'authenticité historique. Ce n'est pas le seul exemple d'une question proposée à Jésus dans le but de lui arracher une réponse compromettante ; et surtout la manière ingénieuse avec laquelle il évite le piége trahit une si profonde connaissance du cœur humain, et formule en même temps un principe moral si élevé, qu'il est impossible de ne voir ici qu'une légende, qu'un conte apocryphe, comme il en a tant circulé sur son compte après la mort des apôtres.

Quant à la question elle-même, Jésus pouvait y faire, d'après ce que l'on supposait, deux réponses différentes. Il pouvait dire : oui, appliquez la loi ! Il pouvait, de manière ou d'autre, vouloir écarter la peine capitale. On s'attendait sans doute à ce dernier avis, parce qu'il passait pour être très-indulgent, trop indulgent même envers les gens mal famés. Il se serait ainsi mis en opposition avec un article formel de la Loi. Dans le cas opposé, il provoquait un conflit avec l'autorité romaine, qui seule avait le droit de vie et de mort et qui n'appliquait pas la peine de mort dans des cas pareils. C'est donc le même dilemme que celui dont il est parlé Matth. XXII, 15 suiv. Pour ce qui est de la lapidation, la loi (Deut. XXII, 23) ne la prescrit explicitement que contre la fiancée qui se laisse séduire par un tiers ; mais elle prononce la peine de mort contre la femme adultère en général (Lév. XX, 10), sans déterminer le genre du supplice. L'usage avait probablement consacré le même mode pour tous les cas.

On s'est demandé ce que Jésus a écrit dans le sable, les péchés des assistants, ou sa propre réponse formulée ainsi par anticipation ? Toutes ces explications sont inutiles. La première fois, son geste équivaut à un refus de se mêler d'une affaire qui ne le regardait pas. Il ne se reconnaissait pas la mission de sauver cette femme à tout prix, et il n'était pas juge pour la condamner. La seconde fois il y a quelque chose de plus : il veut détourner les yeux pour laisser agir plus librement la conscience d'un chacun. En les fixant avec son regard pénétrant, il les aurait peut-être arrêtés sur place ; tandis que, délivrés de ce contrôle incommode, ils trouvèrent moyen de se dérober à l'attention de celui qui les avait ainsi décontenancés.

On a encore dit que la demande de Jésus, relative à la première pierre à jeter, était très-hasardée, et aurait bien pu avoir des conséquences fâcheuses pour l'accusée ; on a même, par cette

raison, donné à ce mot *sans péché* un sens tout à fait large, pour qu'aucun n'en fût exempt. Mais ce n'est pas là l'intention du narrateur, comp. v. 11 et Luc VII, 37. Nous le répétons. Jésus ne veut pas le moins du monde atténuer la gravité de la faute commise, ni condamner la rigueur de la loi (Matth. V, 22, 28), ni sauver la vie à une personne que la justice humaine avait saisie légalement. Il veut profiter de l'occasion pour proclamer un principe moral supérieur à toute légalité officielle, et qui est journellement violé dans la vie privée, où l'on se récrie le plus contre les fautes dont on n'est pas exempt soi-même, ou qu'on évite peut-être seulement par des motifs qui n'ont aucune valeur morale. En tout cas, la pointe du récit est on ne peut plus spirituelle. On avait sans doute compté sur un verdict d'absolution, mais pour s'en faire une arme contre le juge improvisé ; le verdict intervient en effet, mais il est en quelque sorte prononcé tacitement par les accusateurs eux-mêmes.

D'après tout cela, l'authenticité historique du fait nous paraît suffisamment établie. Autre chose est l'authenticité littéraire du texte, considéré comme partie du livre dans lequel il est compris aujourd'hui. A cet égard, le doute ne semble plus possible. Les plus anciens manuscrits grecs ne contiennent point cette péricope, notamment ceux du Sinaï, du Vatican, d'Alexandrie, de S. Gall, et plus de soixante autres. Les pères grecs, depuis Origène jusqu'à Théophylacte, et jusqu'aux *Chaînes*, ou collections exégétiques du moyen âge, n'en savent rien et n'en parlent pas. Il en est de même de plusieurs des plus anciennes versions. Un certain nombre de manuscrits qui la comprennent la marquent du signe du doute ou de l'inauthenticité ; quelques-uns la donnent tout à la fin de l'évangile, comme un texte erratique ; il y en a qui l'insèrent après chap. VII, 36 ou après chap. VIII, 12, de sorte qu'on voit bien qu'elle est venue du dehors. Dans plus d'un manuscrit on la rencontre, non dans le 4e évangile, mais dans celui de Luc, à la suite du 21e chapitre. Et certes, le style, la nature du fait, l'encadrement historique présentent tous les traits caractéristiques des Synoptiques. Le peuple est désigné par le mot *laos*, et non par celui d'*ochlos*, comme c'est toujours le cas dans le reste du livre ; les scribes ne sont nommés nulle part dans ce dernier. Le séjour à la montagne des oliviers pendant la nuit, et la rentrée en ville le matin, sont des circonstances mentionnées expressément dans les autres évangiles d'après la tradi-

tion, Matth. XXI, 17, 18, 23. Luc XXI, 37 suiv. Il faut conv
encore que des anecdotes de ce genre, aboutissant à un enseig
ment essentiellement moral, sont étrangères au 4e évangile, s
compter que celle-ci vient se placer très-mal à propos au mi
d'un discours qu'elle interrompt de la manière la plus fâche
Enfin, dans la supposition qu'elle aurait été dès l'abord une pa
intégrante du livre johannique, on ne comprend pas pourc
elle en aurait été retranchée. Le motif qu'on allègue quelquef
savoir que la lecture publique d'un morceau pareil aurait pu f
apparaître l'adultère comme un péché véniel, nous semble as
singulier, en vue de passages comme Luc VII, 47, dont perso
n'a pris ombrage.

D'un autre côté, l'interpolation est très-ancienne. L'hist
de la femme adultère est déjà mentionnée au 3e siècle dans
Constitutions apostoliques. Les Pères latins de la seconde m
du quatrième la connaissent et la défendent, tout en attes
l'omission dans un grand nombre de témoins. La Vulgate
popularisée en Occident et les manuscrits grecs l'ont égalen
introduite peu à peu. Mais il est difficile de dire pourquoi
choisi pour elle une place si peu convenable.

SYNOPSE DE L'HISTOIRE DE LA PASSION.

(Les grandes lignes transversales marquent la fin des sections. Les petits traits horizontaux signalent les lacunes. Les lignes perpendiculaires, qui séparent les colonnes, indiquent qu'il y a des différences dans les détails de la narration. Nous ne distinguons les textes de Matthieu et de Marc, qui sont généralement d'accord, que là où il y a des additions chez l'un ou chez l'autre.)

Matth. XXVI. Marc XIV.	Luc XXII.	Jean XII ; XIII.
Deux jours avant la fête	A l'approche de la fête	Six jours avant la fête
les prêtres conspirent	contre la vie de Jésus.	—
Une femme oint Jésus	—	Marie oint Jésus
à Béthanie chez Simon	—	à Béthanie chez son frère
le lépreux	—	Lazare.
(*L'entrée à Jérusalem a été racontée plus haut.*)		Entrée à Jérusalem.

—	Le diable suggère à Judas l'idée de la trahison.	
Judas se laisse gagner par les prêtres pour trahir Jésus		—
Jésus fait préparer le repas de Pâques par ses disciples		—
Jésus se met à table avec ses disciples pour célébrer la fête de Pâques.		avant cette fête,
—	—	et leur lave les pieds.
Pendant le repas	—	il désigne le traître
à haute voix	—	à voix basse,
—	—	et Judas s'éloigne

<table>
<tr><th>Matth. XXVI. Marc XIV.</th><th>Luc XXII.</th><th>Jean XII, XIII.</th></tr>
<tr><td colspan="2">Jésus fait une prière et institue la sainte-cène.</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>Il parle de trahison sans désigner personne et met fin à une querelle entre les disciples.</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>Alors Jésus parle de mort prochaine.</td></tr>
<tr><td>Après le repas ils vont à la montagne des oliviers</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>Jésus dit : Vous m'abandonnerez tous</td><td>Jésus dit : Satan vous recherche, etc.</td><td>Jésus dit : Je m'en vai vous ne pouvez suivre</td></tr>
<tr><td>Après ma résurrection je vous précéderai en Galilée</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="3">Pierre proteste et Jésus prédit qu'il le reniera trois fois cette nuit mên</td></tr>
<tr><td>—</td><td>et parle d'épées à acheter.</td><td>—</td></tr>
</table>

<table>
<tr><th></th><th></th><th>Jean XVIII.</th></tr>
<tr><td>—</td><td colspan="2">Jésus et ses disciples se rendent à la montag des oliviers</td></tr>
<tr><td>Ils vont à un endroit nommé Gethsémané</td><td>—</td><td>dans un jardin</td></tr>
<tr><td colspan="2">Jésus quitte ses disciples pour se livrer à la prière</td><td>—</td></tr>
<tr><td>prenant avec lui ses trois intimes.</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="2">Il prie, étant en proie à une grande angoisse,</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>pendant laquelle un ange le console.</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="2">En revenant, il trouve les disciples endormis.</td><td>—</td></tr>
<tr><td>Il prie encore et les réveille jusqu'à trois fois.</td><td>—</td><td>—</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td colspan="3">Le traitre Judas arrive</td></tr>
<tr><td>avec beaucoup de gens armés</td><td>avec une foule de gens</td><td>avec la cohorte et (sergents</td></tr>
<tr><td colspan="2">et désigne Jésus par un baiser.</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td rowspan="2">Jésus effraie les gar(par sa majesté et livre.</td></tr>
<tr><td>On s'empare de sa personne.</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="2">Un disciple blesse l'un des sergents avec son épée</td><td>Pierre blesse Malchu</td></tr>
<tr><td colspan="3">Jésus blâme cet acte et déclare se résigner à la volonté de Dieu.</td></tr>
<tr><td>—</td><td>et guérit le blessé.</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="2">Il fait des reproches aux gardes</td><td>—</td></tr>
<tr><td>et tous les disciples s'enfuient</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>— [excepté un seul]</td><td>—</td><td>—</td></tr>
</table>

<table>
<tr><th>Matth. XXVI. Marc XIV.</th><th>Luc XXII.</th><th>Jean XVIII.</th></tr>
<tr><td colspan="3">Jésus est lié et emmené par les gardes,</td></tr>
<tr><td>devant le Sanhédrin et</td><td>devant le grand-prêtre</td><td>devant Annas</td></tr>
<tr><td>Caïphe</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="3">Pierre le suit de loin et vient aussi dans la cour du prêtre,</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>introduit par Jean.</td></tr>
<tr><td>Jésus est interrogé, ac-</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>cusé par de faux té-</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>moins et outragé</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="3">Pierre, apostrophé par une servante dans la cour, renie son maître.</td></tr>
<tr><td>— [et le coq chante]</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>Jésus interrogé et mal-</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>traité, est envoyé à</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>Caïphe.</td></tr>
<tr><td>Une autre servante [la même]</td><td>Quelqu'un d'autre</td><td>Les assistants</td></tr>
<tr><td colspan="3">reviennent à la charge et Pierre nie une seconde fois.</td></tr>
<tr><td>Enfin, devant les assis-</td><td>devant un troisième</td><td>devant un esclave</td></tr>
<tr><td>tants</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="3">il nie une troisième fois et le coq chante</td></tr>
<tr><td>— [pour la 2e fois]</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>Pierre, frappé d'un re-</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>gard de Jésus</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="2">se rappelle la prédiction de son maître, sort et</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="2">pleure amèrement.</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>Jésus est maltraité,</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>comparaît devant le</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>Sanhédrin</td><td>—</td></tr>
<tr><td>et est condamné à mort.</td><td>—</td><td>—</td></tr>
</table>

<table>
<tr><th>Matth. XXVII. Marc XV.</th><th>Luc XXIII.</th><th></th></tr>
<tr><td colspan="3">Jésus est conduit devant Pilate pour la ratification de la sentence.</td></tr>
<tr><td>[Judas se suicide] —</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>Les Juifs n'entrent pas</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>parce qu'ils n'ont pas</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>mangé la Pâque. Pilate</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>se déclare incompétent.</td></tr>
<tr><td>—</td><td>Les Juifs accusent Jésus</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>de rébellion</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="3">Dans l'interrogatoire Jésus se déclare roi</td></tr>
<tr><td>—</td><td>—</td><td>mais non de ce monde</td></tr>
<tr><td>et se tait ensuite</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>Pilate le déclare inno-</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>cent et l'envoie à Hé-</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td>rode qui le lui renvoie</td><td>—</td></tr>
<tr><td>—</td><td colspan="2">Pilate déclare qu'il ne lui trouve aucun crime,</td></tr>
<tr><td colspan="3">et laisse aux Juifs le choix entre Jésus et le brigand Barrabbas.</td></tr>
<tr><td>[averti par sa femme] —</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>A l'instigation des</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td>prêtres</td><td>—</td><td>—</td></tr>
<tr><td colspan="3">la foule demande que Barrabbas soit relâché et Jésus crucifié.</td></tr>
</table>

Matth. XXVI. Marc XV.	Luc XXIII.	Jean XIX.
—	—	Jésus est l'objet de:
—	—	railleries des soldats
—	—	Pilate négocie dereche
—	—	son acquittement et es
—	—	menacé lui-même. C'é·
—	—	tait la veille de la fêt
—	—	à midi.
[*Pilate se lave* —	—	—
les mains]	—	—
et ratifie l'arrêt du Sanhédrin		
en relâchant en même temps Barrabbas		—
Jésus est flagellé et	—	—
outragé	—	—

Matth. XXVI. Marc XV.	Luc XXIII.	Jean XIX.
Jésus est emmené pour être crucifié.		
Simon de Cyrène est requis pour porter la croix.		Il porte sa croix
—	Beaucoup de femmes	—
—	l'accompagnent.	—
—	Jésus leur adresse la	—
—	parole.	—
—	On emmène encore deux	—
—	autres condamnés	—
On conduit Jésus à un lieu nommé Golgotha (le crâne)		
—	et on le crucifie entre deux malfaiteurs.	
—	Il dit: I. Père, pardonne-	—
—	leur	—
Il refuse la potion narco-	—	—
tique	—	—
Les soldats se partagent ses habits au sort		—
— [*c'était la* 3e *heure*]	—	—
Pilate avait fait mettre	—	un écriteau avec une ins
—	—	cription contre laquell
—	—	les Juifs réclament.
—	—	Au partage des habits, l:
—	—	tunique reste entière
On crucifie aussi deux	—	—
malfaiteurs	—	—

Matth. XXVI. Marc XV.	Luc XXIII.	Jean XIX.
—	—	Jésus dit: II. Femm
—	—	voici ton fils.
Le crucifié est injurié	—	—
par le peuple	—	—
ainsi que par les prêtres et les chefs.		—
—	Les soldats le raillent et	—
—	lui offrent du vinaigre.	—
—	(Sur la croix il y a un	—
—	écriteau.)	—

Matth. XXVI. Marc XV.	Luc XXIII.	Jean XIX.
et les deux malfaiteurs	l'un des malfaiteurs	—
—	l'injurie	—
—	il dit à l'autre : III. Au-	—
—	jourd'hui, etc.	—
vers la sixième heure le ciel s'obscurcit		—
—	et le rideau du temple	—
—	se fend	—
Jésus s'écrie : IV. Mon	—	—
Dieu, etc.	—	—
et les gens disent : il	—	—
appelle Élie.	—	—
—	—	Il s'écrie : V. J'ai soif.
On lui présente une	—	éponge avec du vinaigre
et on se moque de lui	—	—
—	—	Il s'écrie : VI. C'est ac-
—	—	compli.
—	Il dit : VII. Mon père,	—
—	je remets, etc.	—
et il expire	et il expire	et il expire
Dans ce moment le	—	—
rideau se fend	—	—
[*Tremblement de* —	—	—
terre ; les morts —	—	—
sortent des tom- —	—	—
beaux] —	—	—
Le capitaine spectateur de ces faits s'écrie :		—
C'était un fils de Dieu	C'était un juste	—
—	La foule s'en va se	—
—	frappant la poitrine.	—
Il y avait là aussi des femmes galiléennes		—
Deux Maries et Salomé	—	—

—	—	Les Juifs, tenant à ce
—	—	que les morts fussent
—	—	enlevés avant la fête,
—	—	s'adressent à cet effet à
—	—	Pilate.
—	—	On brise les jambes aux
—	—	deux malfaiteurs. Jésus
—	—	était déjà mort. On lui
—	—	fait une blessure au côté.
Joseph d'Arimathée demande à Pilate le corps de Jésus ;		
Pilate le lui	—	accorde
—	—	Nicodème apporte des
—	—	épices.
On descend le corps de la croix et on le dépose dans un caveau neuf,		
—	—	dans un jardin voisin,

Matth. XXVI.	Marc XVI.	Luc XXIII.	Jean XIX.
et on le ferme avec une pierre		—	—
—		c'était la veille du sabbat	—
—		—	provisoirement, à cause de la fête du lendemain
les femmes sont présentes à l'enterrement,			—
—		et vont acheter des aromates	—
[*Les prêtres y font mettre une garde*]	—	—	—

Matth. XXVIII.	Marc XVI.	Luc XXIV.	Jean XX.
Le lendemain du sabbat, au point du jour, comme il faisait encore sombre			
les deux Maries	[*et Salomé*]	les femmes (deux Maries et Jeanne)	Marie de Magdala —
vont voir le tombeau	viennent rendre les derniers honneurs à Jésus		s'y rend —
[*tremblement de terre*]	— —	— —	— —
[*un ange ôte la pierre*]	elles trouvent la pierre ôtée,		et voit la pierre ôtée
[*les gardes sont atterrés*]	— — —	— — —	— — —
— — — —		— — — —	Elle court avertir Pierre, qui arrive avec Jean ; ils trouvent le caveau vide et s'en retournent
—	et entrent dans le caveau qui est vide		Marie reste en dehors du caveau.
—	—	—	
L'ange assis en dehors dit :	Un jeune homme assis en dedans dit :	Deux hommes s'y présentent et disent: —	Deux anges sont assis en dedans et disent :
— — —		Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts?	Pourquoi pleures-tu ? — —
— —		— —	Elle dit : Ils ont ôté mon maître
Il n'est pas ici, il est ressuscité.			—
Voyez le lieu où on l'a déposé.		— —	et j'ignore où ils l'ont déposé.
Et il les charge d'envoyer les disciples en Galilée où ils le verront.		— — —	— — —

Matth. XXVIII.	Marc XVI.	Luc XIV.	Jean XX.
Les femmes s'éloignent du tombeau,			Aussitôt après,
pour dire cela aux disciples	[*et ne disent rien à personne*]	—	—
En chemin Jésus leur apparaît	—	—	auprès du tombeau, Jésus lui apparaît,
et les charge d'annoncer	—	et annoncent tout aux disciples,	et la charge d'annoncer
sa résurrection aux autres	—	—	sa résurrection aux autres
et de les envoyer en Galilée	—	—	—
—	—	qui n'en croient rien	ce qu'elle fait.
—	—	[*Pierre accourt et voit le tombeau vide*]	—
[*Les gardes font leur rapport*]	—	—	—

—	—	Les disciples d'Emmaous rentrés à Jérusalem apprennent que Jésus est apparu à Pierre	—
—	—	En ce moment, le soir du même jour, Jésus se trouve au milieu d'eux.	
—	—	—	les portes étant fermées
—	—	Ils ont peur et croient voir un fantôme	—
—	—	Il leur montre ses mains, etc.	
—	—	et comme ils doutent encore, il leur demande à manger	—
—	—	—	Il leur communique le saint esprit.
—	—	—	Thomas est absent et n'est convaincu que 8 jours après
—	—	—	—
Les disciples vont en Galilée où il leur apparaît.	—	—	Jean XXI. Apparition en Galilée.
Quelques-uns doutent encore	—	—	—
—	—	Il leur explique l'Ecriture, leur promet le saint esprit et est enlevé au ciel à Béthanie	—

LES ÉPITRES JOHANNIQUES

INTRODUCTION

Au quatrième évangile se rattachent, comme émanant de la même plume et comme reproduisant en général les mêmes idées religieuses, trois pièces de bien moindre étendue, connues sous le nom des Épîtres de S. Jean. Dans nos bibles elles figurent parmi celles qu'on appelle les Épîtres catholiques, d'un nom commun sur la valeur duquel nous nous sommes expliqué dans l'Avant-propos du volume précédent de notre commentaire. Si nous avons préféré réserver celles-ci pour cette dernière partie, cela ne provient pas de ce que deux de ces écrits ne justifient pas le titre général (car elles sont trop peu importantes pour que cela puisse tirer à conséquence); ce sont les nombreux points de contact qui les rapprochent de l'évangile johannique, et surtout l'identité de l'auteur, qui ont motivé cette autre combinaison. Il n'y a d'ailleurs que la première de ces épîtres qui nous occupera un peu en détail. Quant aux deux autres, ce qu'il y aura à en dire pourra se résumer en quelques lignes.

I.

Le nom d'épître ne revient au premier de ces écrits qu'autant qu'on fait complétement abstraction de la notion de lettre. Il n'y a pas d'adresse ; il n'y a rien qui trahisse une destination spéciale, aucune allusion qui pourrait provoquer, de la part des interprètes, des recherches relatives à un cercle particulier de lecteurs primitifs que l'auteur aurait eus en vue en écrivant. Tout ce qu'on peut dire de certain à cet égard, c'est que cette communication a dû être faite originairement dans la même sphère qui a aussi vu naître l'évangile johannique, et que sa forme et sa teneur seront assez bien caractérisées par le terme de lettre pastorale, dans le sens actuel de ce mot. Cela implique que les enseignements et les admonitions qu'elle contient se renferment si bien dans les généralités, que le texte tout entier a pu conserver sa valeur pratique pour tous les siècles, sans qu'il soit besoin d'en retrancher des éléments qui ne pouvaient intéresser que les premiers lecteurs et n'être compris que par eux. Il y a même à dire que de toutes les épîtres insérées dans le Nouveau Testament, celle-ci porte au plus haut point ce caractère d'indépendance relativement aux intérêts particuliers d'une époque ou d'une localité déterminée. Nous ne ferons une exception ici qu'à l'égard d'un seul élément sur lequel nous reviendrons plus bas.

Il est assez difficile de résumer d'une manière précise les idées exposées dans ces pages, et surtout d'en reconstruire l'enchaînement logique. On a fait de grands efforts, de nos jours surtout, pour découvrir et refaire ce qu'on appelle le plan de l'épître, ou la disposition méthodique de ses parties. Plus on constatait que l'évangile, à cet égard, trahit de la part de son auteur une méditation sérieuse et même, en quelque sorte, une préoccupation artistique, plus on se croyait obligé de chercher quelque chose de pareil dans ce second écrit. Hé bien, nous croyons qu'on s'est fait illusion sur la possibilité d'y réussir, et le fait même qu'on a dû si souvent reprendre cette tâche ingrate, sans arriver à un résultat qui se serait immédiatement imposé comme définitif, nous semble prouver que c'est bien à tort qu'on s'est engagé dans cette voie. On risque même de fausser le caractère de cette composition, en s'ingéniant à lui octroyer une règle ou une méthode à laquelle l'auteur ne songeait pas. Ce n'est pas un

traité; c'est un discours coulant de l'abondance du cœur, et dans lequel les idées se rattachent les unes aux autres par une association simple et naturelle qui n'exclut pas les répétitions. Tout ce qu'on peut dire sans risquer de se tromper, c'est qu'on y découvre, d'un bout à l'autre, une thèse fondamentale dont la présence peut d'autant moins être l'objet d'un doute que c'est aussi celle de l'évangile. Cette thèse, c'est la réalité du salut, apparu et offert dans la personne du Christ historique, et produisant, comme son effet naturel, l'amour mutuel des croyants, fondé sur la communauté de la foi et de la sanctification. Voilà le fil qui relie toutes les parties de cet opuscule, dont la rédaction est en apparence si décousue et le style si lâche. Si quelquefois l'apôtre s'arrête un peu plus longtemps à une même conception, ou à un terme qu'il a employé en passant, cela ne prouve pas qu'il ait travaillé d'après un plan arrêté d'avance. On en chercherait en vain les traces, et aucune formule de transition ou d'intersection ne vient en aide à ceux qui en poursuivent la découverte.

L'épître est anonyme comme l'évangile, mais de tout temps on s'est accordé à attribuer les deux ouvrages au même auteur. Nous sommes également de cet avis, malgré les doutes qui ont été formulés à cet égard de nos jours. L'opinion traditionnelle, en tant qu'elle ne se borne pas à invoquer le témoignage des anciens, se fonde essentiellement sur la conformité, très-facile à constater, du style et du vocabulaire théologique, qui donne à cette partie de la littérature sacrée un cachet si particulier. Mais ce n'est pas la diction seule qui rappelle, pour ainsi dire à chaque ligne, celle de l'autre livre; la métaphysique et le mysticisme de celui-ci se retrouvent également dans cette prédication épistolaire, combinés, comme la première fois, d'une manière si caractéristique.

Quant au rapport qui existe entre les deux ouvrages, le lecteur chrétien peut considérer l'épître comme offrant l'application pratique, au profit de l'Église, des principes formulés dans l'évangile d'une manière plus théorique. On aurait cependant tort, ce nous semble, d'en conclure que l'épître a dû nécessairement n'être écrite qu'après l'évangile. Sans doute, pour nous, celui-ci est le commentaire indispensable pour l'intelligence de la missive pastorale; mais cela ne prouve pas que, du vivant de l'auteur, les lecteurs de cette dernière n'eussent pas été à même

de la comprendre s'ils n'avaient pas eu l'évangile entre les mains. L'auteur, qui a certainement occupé une place distinguée dans sa sphère, aura eu mainte occasion de faire valoir les idées qui faisaient le fond de la foi chrétienne, sans avoir besoin de les mettre par écrit dès l'abord. On pourrait même hasarder l'hypothèse que le grand ouvrage représente une phase plus récente de la théologie de l'auteur. Mais ceci nous conduit en même temps à examiner la valeur des arguments produits contre l'identité de l'auteur des deux écrits.

En effet, il s'agit de savoir si les quelques différences qu'on a pu signaler, avec plus ou moins de raison, entre la théologie de l'un et de l'autre, sont de nature à nous obliger d'y reconnaître la main de deux écrivains différents aussi. Voici les points sur lesquels nous aurons à porter notre attention. Le premier et le principal, c'est que l'épître, semblable en cela à tous les écrits du Nouveau Testament, parle explicitement de la fin prochaine du monde actuel (chap. II, 18; comp. v. 28), et se place ainsi au point de vue des croyances que les premières générations de chrétiens avaient en commun avec le judaïsme contemporain. Il est de fait que le quatrième évangile est le seul ouvrage apostolique qui non seulement ne touche pas à cette question, mais qui, par la tendance de toute sa théologie, semble l'écarter de propos délibéré. Si cette différence était accentuée de côté ou d'autre, de manière à constituer une contradiction, il faudrait sans doute admettre que nous avons là deux conceptions difficilement conciliables, et peut-être nous résigner à la nécessité de les expliquer par la diversité de leur origine. Mais nous ne croyons pas en être réduits là. L'épître est bien loin de se placer sur le terrain des croyances vulgaires de l'époque. Nous en avons la preuve dans plus d'un passage. Ainsi, à propos de la mention même de la proximité de la fin, l'auteur en donne pour preuve la manifestation de l'antichrist, généralement attendu alors comme l'un des signes précurseurs de la parousie du Seigneur. Mais à cet antichrist personnel de l'eschatologie judéo-chrétienne (2 Thess. II, 3 suiv. Apoc. XIII; XIX) il substitue la notion abstraite de tout ce qui est contraire à la vraie foi évangélique (chap. II, 18, 22; IV, 3), et spiritualise ainsi une idée qui partout ailleurs se présente sous une forme très-concrète et palpable. Il en est de même du passage chap. III, 2, où on lit ces mots : Il n'a pas encore été manifesté ce que nous serons un jour, mais nous

savons que, lorsque ce sera devenu manifeste, nous lui serons semblables, etc. Ici le pieux pressentiment du chrétien relatif aux conditions de la vie future se dégage de tout ce que le matérialisme judaïque avait coutume d'y rattacher et se contente de résumer ses espérances dans une pensée qui reflète la théologie de l'évangile. Et si celui-ci (chap. V, 24) a fait de la vraie résurrection la conséquence immédiate et naturelle de la foi, l'épître (chap. III, 14) exprime cette même conviction en nommant de préférence l'amour, le signe visible de la foi, comme prouvant que ce que la conception vulgaire assignait à un lointain avenir, est accompli dès ce moment pour le croyant. Aussi bien ne s'agit-il plus pour celui-ci de craindre le jugement (chap. IV, 17). D'après tout cela, nous sommes autorisés à dire que l'eschatologie de l'épître n'est pas, au fond, différente de celle de l'évangile. La légère nuance que nous avons constatée pourrait être attribuée à un développement progressif de la pensée religieuse de l'auteur, de sorte que l'évangile en représenterait une phase plus avancée et plus libre des formes traditionnelles. Mais cette supposition n'est guère nécessaire. Il suffira de dire que l'enseignement populaire et pratique pouvait faire usage de locutions figurées que la théorie négligeait, et que surtout le mysticisme, qui domine dans les discours de l'évangile, a pu détourner le regard de l'avenir et concentrer sa vie et ses aspirations sur le besoin de régler et d'affermir, dans le moment présent, son rapport avec le Sauveur. En aucun cas nous ne verrons, dans la petite différence signalée, la trace d'un désaccord entre les idées du Maître et celles du disciple. Nous avons pu nous convaincre qu'il n'existe pas quant aux principes.

Une seconde différence qu'on a cru pouvoir relever, consiste dans l'emploi du terme de paraclet, qui se rencontre également dans l'épître (chap. II, 1), où il est directement appliqué à Christ, tandis que dans l'Évangile (chap. XIV, 16, etc.) il est censé représenter un attribut du saint esprit. Notre commentaire sur ce dernier passage, et sur ce qui s'y rattache dans la suite du texte, suffira, nous l'espérons, pour écarter tout scrupule à cet égard. Nous en dirons autant relativement à un autre terme dont l'auteur se sert au même endroit (comp. chap. IV, 10), en parlant du pardon des péchés. Ce terme, il est vrai, est étranger à l'évangile, mais il appartient positivement au langage religieux du temps (Luc XVIII, 13. Hébr. II, 17. Rom. III, 25), et l'idée

qu'il exprime revient partout sous des formes variées. Un troisième terme, qui nous suggère une remarque analogue, est celui d'*onction* (chap. II, 20), par lequel est désigné le saint esprit et son action dans l'homme. Quant à celle-ci, nous l'avons rencontrée aussi dans l'autre livre, comme cela n'a pas besoin d'être prouvé par des citations. L'expression figurée dont l'auteur l'a revêtue ici, existait antérieurement déjà dans le langage chrétien (2 Cor. I, 21, etc.) Pour des livres d'aussi petite dimension, comme le sont tous ceux du Nouveau Testament, et en particulier les écrits johanniques, il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que chacun contient des locutions qui ne se rencontrent pas dans les autres. Vouloir en inférer toujours et partout la diversité des auteurs, même à défaut de toute autre preuve, ce serait certainement aller au delà du but.

Voici cependant un élément par lequel l'épître se distingue de l'évangile d'une manière non méconnaissable. Elle fait de la polémique, et cela non pas en passant et par voie d'allusion, mais assez directement. L'auteur veut mettre ses lecteurs en garde contre des erreurs qu'il considère comme très-graves et comme renversant la base même de la foi évangélique. Ces erreurs sont de deux sortes. En premier lieu il s'agit d'une théorie qui rejetait le dogme de l'incarnation, ou, comme s'exprime le texte, qui ne professait pas Jésus-Christ venu en chair (chap. IV, 1 suiv.; comp. chap. I, 1; II, 22; et 2e ép., v. 7). Cela ne saurait se rapporter à des gens qui auraient nié la divinité du Seigneur, et il ne faut pas mettre l'accent sur le nom de Jésus. Car personne n'a pu contester que *Jésus* avait vécu et qu'il avait été homme. Il s'agit au contraire de la négation de la parfaite humanité du *Christ*, de ce que l'ancienne église a appelé le docétisme, qui prétendait que le Verbe divin n'avait eu que l'apparence d'un corps humain. Cela semble clairement ressortir du passage chap. V, 6, où l'auteur allègue, comme preuve de la dignité personnelle du Fils de Dieu, non seulement son baptême, à l'occasion duquel il reçut l'esprit (Év. I, 32), mais encore sa mort sanglante sur la croix. Or, celle-ci ne pouvait servir à prouver qu'il était Dieu, mais bien qu'il avait été homme et mortel. Nous avons déjà rencontré dans l'évangile (chap. XIX, 34) un passage qui peut être utilement comparé ici. L'auteur revient à plusieurs reprises sur ce sujet, parce que les prophètes qui soutenaient ces erreurs se trouvaient dans le sein même de la communauté chrétienne (chap. II, 18).

Mais ce n'était pas là le seul égarement qu'il ait eu à combattre. Si nous ne nous trompons fort, il avait aussi devant lui des hommes qui, en leur qualité de chrétiens, se croyaient dispensés de la pratique du devoir de garder les commandements (comme il est dit chap. II, 4), et qui, malgré cela, prétendaient être exempts de péchés (chap. I, 8, 10; III, 6). Cette fausse conception de la liberté est déjà signalée par Paul à plusieurs endroits (1 Cor. VI, 12 suiv. Gal. 5, 13), et nous l'avons vue châtiée avec énergie dans l'épître de Jude.

La présence de cet élément polémique, loin d'être un motif, soit de douter de l'identité de l'auteur des deux documents, soit de supposer à l'évangile un but analogue, prouve tout simplement que l'épître se préoccupe davantage des besoins du moment, tandis que l'évangile se tient à la hauteur des principes purs et a par cela même un caractère plus universaliste et plus indépendant des circonstances de son origine. Après cela nous tenons à ajouter que dans l'épître aussi la polémique n'occupe que peu de place. Le corps de l'opuscule est écrit dans un esprit tout différent. Car c'est principalement ce petit livre qui a valu à l'auteur le titre d'apôtre de l'amour. En effet, c'est l'amour fraternel des croyants, découlant de leur commun et intime rapport avec le Sauveur, qui est chaudement recommandé à chaque page (chap. II, 9 suiv.; III, 10 suiv., 15 suiv., 23; IV, 7 suiv., 11 suiv., 20; V, 1 suiv.), si bien qu'on pourrait hasarder la conjecture que notre épître est la vraie source de cette antique légende, d'après laquelle Jean, dans son extrême vieillesse, lorsqu'il se faisait porter à l'assemblée des fidèles, bornait ses allocutions à ces simples et touchantes paroles: Mes enfants, aimez-vous les uns les autres!

II. III.

Les deux autres épîtres, qui ne comprennent que peu de lignes chacune, n'ont pas une grande importance comme documents de la théologie apostolique. Les quelques idées religieuses qui y sont effleurées en passant nous sont suffisamment connues par la première épître, dont elles reproduisent même en partie les termes favoris et caractéristiques. En revanche, elles renferment une série d'énigmes que la critique ne parvient pas à expliquer et

qui achèvent de leur enlever l'intérêt qu'elles pourraient avoir à d'autres titres et par leur antiquité même.

Déjà le terme par lequel l'auteur se désigne dans ces deux billets, est de nature à arrêter le lecteur. Ce terme peut se traduire de deux manières : Le *Vieux* ou l'*Ancien* (presbytre). On conçoit que cette ambiguité a fourni matière aux conjectures. D'un côté, on y a vu la preuve palpable que c'est l'apôtre Jean qui parle, parce que lui seul, censé avoir été centenaire à l'époque où il écrivait, aurait pu être connu, dans la sphère de son activité, comme le Vieux par excellence. De l'autre côté, on en a pris texte pour y reconnaître un certain Jean presbytre, à distinguer de l'apôtre, et dont parlent plusieurs des anciens écrivains ecclésiastiques. Nous ne discuterons pas ces diverses opinions. Nous estimons que la question relative à l'auteur ne se décidera pas à propos de cette désignation, mais que sa solution dépendra toujours de celle qu'on aura cru devoir donner au sujet de l'évangile. Car, pour le dire tout de suite, il n'y a aucune raison de songer ici à des compositions apocryphes. La ressemblance du style de ces deux pages avec celui de la première épître nous paraît évidente, et l'on s'en convaincra à la lecture la plus superficielle. Il est vrai qu'elles n'ont été comprises que bien tard dans les recueils des livres apostoliques. Elles paraissent être restées inconnues à toute une série de Pères. Tertullien, en Occident, ne les a pas eues entre les mains ; en Orient, la première traduction syriaque ne les renferme pas non plus. Origène et Eusèbe affirment que de leur temps elle n'étaient pas encore reçues dans toutes les églises. Plusieurs autres anciens témoins ne parlent que de deux épîtres johanniques, et non de trois. Mais tout cela nous paraît s'expliquer d'une manière fort naturelle. Des pièces de si peu d'importance, et qui, par leur destination même, n'avaient guère de chance de tomber dans le domaine public, ont dû se répandre fort lentement dans les églises, et ont même pu être négligées à dessein là où elles étaient connues, à cause de leur inutilité pour l'usage pratique dans l'instruction de la communauté.

Mais en parlant d'énigmes, nous avons songé de préférence au but prochain que l'auteur a dû avoir en vue en les composant. La troisième, à laquelle nous voulons nous arrêter d'abord, est adressée à un certain Gaïus, qui avait peut-être été disciple de l'écrivain. Cet homme y est loué pour avoir exercé l'hospitalité à

l'égard de plusieurs étrangers qui paraissent avoir fait un voyage de mission. Il est question ensuite d'un nommé Diotréphès, qui en a agi tout autrement, et qui doit avoir causé du désordre dans l'église. Enfin, un troisième individu, Démétrius, est mentionné avec éloge. A la fin, l'auteur promet d'aller voir bientôt son correspondant. Toutes ces personnes nous sont inconnues, et ce qui est dit d'elles n'est pas assez clair pour permettre n'importe quelles combinaisons historiques. L'épître n'a pu être reçue au canon que parce qu'on ne voulait rien laisser se perdre de ce qui, par suite d'un heureux hasard, avait survécu aux premiers siècles. Car beaucoup de billets pareils ont pu disparaître dès le lendemain de leur naissance.

Quant à la seconde, elle est plus énigmatique encore, mais pour une autre raison. La personne à laquelle elle est adressée, est désignée par deux mots au sujet desquels on est embarrassé de dire si ce sont des noms propres ou communs. On peut les traduire : A la Dame élue ; ou : A la Dame Eklekté, ou encore : A Kyria l'élue. Toutes ces différentes traductions ont été recommandées tour à tour par les commentateurs. Le texte ajoute ensuite : et à ses enfants que j'aime et qu'aiment aussi tous les fidèles. Qu'un apôtre ou un autre chef d'église ait pu écrire à une dame et à sa famille, cela n'a absolument rien de surprenant, et l'incertitude en ce qui concerne le nom peut s'expliquer aussi sans faire naître de soupçon, les Grecs choisissant librement les noms de leurs enfants, entre autres dans le langage usuel, à cause de leur signification même. Les noms d'Eklekté (l'élue), de Kyria (dame, en hébreu Marthe) pouvaient donc fort bien se rencontrer dans les familles. D'un autre côté, ce serait chose assez singulière que l'adresse n'eût point exprimé de nom propre du tout, comme si dans une église chrétienne, même dans les tout premiers temps, il n'y avait pas eu plus d'une personne de l'autre sexe. Mais on est arrêté encore par d'autres considérations, qui portent sur toutes les trois manières de traduire l'adresse. L'auteur exprime sa satisfaction de ce que *quelques-uns* des enfants de la Dame marchent dans la vérité (ont la vraie foi) ; il leur recommande de s'aimer entre eux et les met en garde contre des séducteurs qui ne reconnaissent pas Jésus-Christ venu en chair (voir ci-dessus, page 360) ; il finit par les exhorter à ne pas recevoir de pareilles gens dans leur maison et même à ne pas les saluer. S'il est dit que quelques-uns seulement d'entre les enfants ont la vraie

foi, et qu'en même temps la foi qui n'est point la vraie est caractérisée comme nous venons de le voir, il faut en conclure que les *autres* enfants donnaient dans les erreurs du docétisme. Que dans une même famille il ait pu se trouver des orthodoxes et des hérétiques, cela se conçoit; mais qu'un apôtre ait pu enjoindre à des frères ou sœurs, vivant sous le même toit, et mangeant à la même table, de ne pas se saluer, cela n'est pas trop vraisemblable (comp. 1 Cor. VII, 12 suiv.). De plus, il faut remarquer cette phrase: Ne les recevez pas dans votre maison. Voilà donc des enfants de la Dame qui ne logent pas chez elle. Plus nous avançons, plus la chose s'embrouille. Mais il est dit encore plus loin: Les enfants de ta sœur l'élue (Eklekté) te saluent. On voit ici que le mot grec ne représente pas un nom propre, car dans ce cas les deux sœurs auraient porté le même nom. Il n'y a donc là qu'un simple adjectif, qui de toute façon doit désigner un membre de l'église. Mais pourquoi cette sœur n'a-t-elle pas de nom propre? et pourquoi les salutations ne viennent-elles que de ses enfants et non pas aussi d'elle-même? Aurait-elle été déjà morte? L'addition de l'adjectif semble exclure cette supposition.

Par toutes ces considérations on est amené à penser que ces sœurs élues sont des églises et non des personnes individuelles, que l'auteur s'adresse ici à une autre qu'à celle de l'endroit où il réside, et qu'il en salue les membres fidèles (à l'exclusion des hérétiques) au nom de ceux avec lesquels il est dans un rapport immédiat. Et dans ce cas, ne serait-il pas permis de conjecturer que le mot de Dame (Kyria) a été employé pour désigner une communauté chrétienne, comme le masculin Kyrios (Seigneur) l'est généralement pour désigner le chef suprême de toutes les églises? Mais si cette conjecture devait être plus qu'une idée en l'air, et inacceptable, un pareil langage porte-t-il bien le cachet de la simplicité apostolique? Il n'y a que le style apocalyptique qui ait adopté une métaphore quelque peu analogue. Comme nous avons prononcé le mot d'énigme, nous n'osons décider.

PREMIÈRE ÉPITRE

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, relativement à la Parole de la vie — (et la vie s'est manifestée, et nous l'avons vue, et nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle, laquelle était auprès du Père et s'est manifestée à nous) — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Et notre communion à nous est avec le Père et avec son fils Jésus-Christ. Et nous vous écrivons ceci pour que votre joie soit complète.

I, 1-4. Préambule. L'auteur, témoin oculaire des faits primordiaux de la révélation évangélique, et, en cette qualité, en communion avec le père céleste par son fils, s'adresse à ses lecteurs, non pas autant pour les inviter à entrer à leur tour dans cette communion, puisqu'ils sont déjà chrétiens, mais plutôt pour leur donner des instructions plus complètes à son égard et leur en faire connaître les conditions d'une façon plus précise et plus explicite.

Pour la forme du discours, il faut constater un certain décousu dans l'agencement des phrases, dont nous avons cherché à écarter l'obscurité par une parenthèse. Pour le fond, il ne peut échapper à personne que, malgré la forme abstraite et neutre des termes qui désignent *ce* que l'auteur dit avoir vu, et *ce* qu'il veut

annoncer, il parle positivement de la personne du Christ historique. Mais il évite, à dessein sans doute, de le nommer dès l'abord, comme une personne, ou comme un homme, parce qu'il est dominé par l'idée de sa nature transcendante, telle que nous la connaissons surtout par le prologue de l'évangile. Le Christ de l'histoire, c'est le *Logos*, la Parole créatrice, qui a été *auprès* du père (dans le sens expliqué à propos du passage cité), et qui s'est manifestée (en chair) d'une manière palpable dans la personne de Jésus de Nazaret. La puissance ou la mission créatrice de la Parole est double ; elle se rapporte à la vie physique (la création proprement dite, Év. I, 3) et à la vie morale. Ici il est de préférence question de cette dernière. — La préposition que nous soulignons est la même, dans l'original, que celle qui se lit dans les premières lignes de l'évangile. Mais nous l'avons rendue autrement ici, parce que le sujet lui-même est autrement énoncé, sans qu'au fond la conception soit différente.

5 Or, le message que nous avons entendu de sa part et que nous vous annonçons à notre tour, c'est que Dieu est lumière et qu'il n'y a point de ténèbres en lui. Si nous disons que nous sommes en communion avec lui, et que nous marchions dans les ténèbres, nous mentons et nous ne pratiquons pas la vérité. Si au contraire nous marchons dans la lumière, comme il est lui-même dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres et le sang de son fils Jésus nous purifie de tout péché. 8 Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous. Si nous confessons nos péchés, lui est fidèle et juste, pour nous pardonner les péchés et pour nous purifier de toute iniquité. Si nous disons que nous n'avons point péché, nous faisons de lui un menteur et sa parole n'est point en nous.

I, 5-10. Dès l'abord, la tendance de l'épître se caractérise comme étant essentiellement pratique. Après avoir offert en perspective à ses lecteurs la vie éternelle dans la communion avec le Père et le Fils, il expose que cette communion implique, et que l'obtention de la vie présuppose, l'absence du péché. *Car* Dieu est *lumière*. On voit tout de suite que ce terme est à prendre ici dans le sens éthique, pour désigner la vérité et la sainteté, c'est-à-dire : la norme et la réalisation absolue du bien. Le terme de ténèbres s'expliquera en conséquence. Nous savons déjà par l'évangile que le mot de *vérité* n'est pas à prendre dans le sens

purement intellectuel dans lequel nous nous en servons communément, c'est-à-dire dans celui de l'harmonie absolue entre la connaissance ou le jugement et la réalité des faits. Voilà pourquoi l'auteur peut se servir du terme de *pratiquer* la vérité, ce qui revient à dire : agir conformément à la *loi* éternelle et absolue du bien.

De fait et par lui-même l'homme est pécheur ; Dieu, en nous *offrant* le pardon et le salut, par l'effet de sa grâce, a déclaré lui-même que nous en avions besoin. Prétendre le contraire et se dire sans péché, c'est donc donner un démenti à Dieu, et décliner son offre gracieuse. Cette dernière est rattachée en passant au fait de la mort sanglante de Jésus, à laquelle l'auteur attribue, comme tous ses collègues, une vertu purifiante à l'égard du péché, sans dire quel est le vrai rapport entre la cause et l'effet, et même sans préciser sa pensée à l'égard de celui-ci. La purification peut avoir pour objet les péchés antérieurs au moment de la conversion, ou bien aussi ceux qui déparent occasionnellement la vie du chrétien, lequel est loin de réaliser l'idéal de la sainteté dès le premier moment de sa nouvelle vie, ou même en général dans la vie présente. Le v. 9, qui distingue en apparence le pardon et la purification, comme deux faits différents, ne décide point cette question, mais elle est directement résolue par le passage chap. II, 1, 2.

Le pardon et la purification sont attribués à la fidélité et à la justice de Dieu. La première est nommée sans doute parce que le bienfait a été précédé d'une promesse, la seconde nous semble presque introduite ici par suite d'une réminiscence du langage de l'Ancien Testament. Car, à vrai dire, il est impossible de parler de justice dès qu'il est reconnu que Dieu ne nous doit rien, et il serait vraiment hors de propos de faire servir cette expression d'argument en faveur de la théorie scolastique de la rédemption. Nous dirons plutôt que ce mot s'est trouvé sous la plume de l'auteur, parce qu'il voulait exprimer l'antithèse entre l'homme qui peut vouloir se tromper lui-même et tromper Dieu, et Dieu qui est incapable d'un pareil procédé. Dans les langues sémitiques, les notions de vérité et de justice se rencontrent dans la même racine.

En mentionnant, à côté de la communion avec Dieu, celle qui unit les croyants entre eux, l'auteur avait eu en vue le fait que pour un certain nombre d'hommes les bonnes dispositions étaient

une réalité, la foi éprouvée, la vie en Christ active, tandis qu'il s'agissait encore d'affermir les autres, et de faire servir l'union générale à l'édification de tous.

[1] Mes enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez point. Et si quelqu'un a péché, nous avons un soutien auprès du Père, Jésus-Christ, le juste; c'est lui qui est une propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais aussi pour le monde entier. Et c'est à ceci que nous reconnaissons que nous l'avons reconnu lui-même, savoir, si nous gardons ses commandements. [4] Celui qui dit: Je l'ai reconnu! et qui ne garde point ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est point en lui. Celui, au contraire, qui garde sa parole, en lui l'amour de Dieu est véritablement parfait, et c'est à cela que nous reconnaissons que nous sommes en lui. Celui qui prétend demeurer en lui, doit marcher, lui aussi, de la manière dont Jésus a marché.

II, 1-6. Tout en continuant à se mouvoir dans le même cercle d'idées, l'auteur les présente sous une forme nouvelle, et les précise par des explications et des développements, en partie plus populaires, en partie plus théologiques.

Son but, en écrivant, est toujours d'inculquer à ses lecteurs le devoir suprême d'éviter le péché. Cette injonction négative est remplacée par l'injonction positive correspondante, empruntée du reste au langage ordinaire, de *garder les commandements* de Dieu ou de Christ (Év. XV, 10, etc.), ou cette autre équivalente: de *marcher* comme Jésus avait marché. Il se présente ici une petite difficulté: c'est de savoir si, en parlant de *ses* commandements, l'auteur a pensé à Dieu ou à Christ? L'usage de l'apôtre autorise l'une comme l'autre interprétation, comme on peut le voir par le passage cité tout à l'heure; le contexte et la syntaxe (surtout au v. 5) semblent devoir faire préférer la seconde combinaison; on n'oubliera pas surtout que l'esprit général des écrits johanniques ne nous oblige pas de songer de préférence à une pluralité de préceptes moraux, mais à ce fait, que tous les devoirs se résument dans celui de l'amour (chap. IV, 7 suiv.) et que celui-ci a été signalé explicitement comme *le* commandement de Christ (Év. XIII, 34). Cependant la plupart des commentateurs ont préféré entendre la phrase en question des commandements de Dieu, parce que, au fond, la pensée dominante du texte est la *communion* avec Dieu, considérée comme le but suprême des aspirations

du chrétien (chap. I, 6). Or, cette idée, dit-on, est reproduite ici (chap. II, 6) dans la phrase : *demeurer en lui,* par conséquent ce *lui* désigne proprement Dieu lui-même et doit ainsi décider du sens des pronoms qui précèdent. Au fond, les commandements de Dieu et de Christ ne pouvant pas être différents les uns des autres, la question n'est pas d'une importance majeure. — Du reste, la *pratique* du devoir, voilà le vrai et parfait amour de (*pour*) Dieu (v. 5) ; vivre en Dieu, aimer Dieu, faire ce qu'il veut, c'est tout un ; les formules varient, on peut même dire qu'elles appartiennent à des points de vue différents, mais pour tout ce qui est essentiel elles reviennent au même.

A son tour, l'expression populaire : *garder les commandements*, est mise en regard d'une autre, appartenant essentiellement à la terminologie théologique de notre auteur : avoir *reconnu* (Dieu ou Christ). Nous avons déjà eu l'occasion d'étudier la portée de ce terme (Év. XIV, 7 ; XVI, 3 ; XVII, 3, 8) et nous pouvons nous borner ici à rappeler qu'il ne dénote pas un simple acte de l'intelligence qui constaterait un fait extérieur, sans même le juger, mais qu'il implique l'idée d'une adhésion à la fois spirituelle et morale. Le texte que nous avons sous les yeux est particulièrement fait pour confirmer cette interprétation. Avoir *reconnu* (Dieu ou Christ) et ne pas *garder* les commandements, sont deux choses qui s'excluent ; il y a *mensonge* à prétendre les unir ; la connaissance et la pratique sont deux éléments inséparables d'un même fait religieux.

Tout ceci est de la vérité théorique. De fait, cependant, le péché subsiste (chap. I, 8 suiv.) et le chrétien ne s'en dégage pas d'un seul coup ni absolument. Mais à cet égard il a la consolation de se savoir *soutenu* auprès de Dieu par Jésus-Christ, le *juste*, c'est-à-dire le seul qui ait été sans péché. Le terme grec que nous avons rendu par le mot *soutien* s'est déjà rencontré dans l'évangile (chap. XIV, 26 ; XV, 26 ; XVI, 7). Il y est appliqué à l'esprit de Christ promis aux disciples à l'effet de les instruire, éclairer et guider ; ici il est question évidemment d'une intercession ; le *paraclet*, c'est l'*advocatus* des Latins, l'ami dont la présence devant le juge, à côté de l'accusé, doit relever le courage de celui-ci et inspirer à celui-là un sentiment de bienveillance (et non pas l'*avocat*, dans le sens moderne, qui se charge de prouver que l'accusé est innocent). L'emploi de ce terme exclut donc toute idée de droit strict, de paiement, de satisfaction, de substi-

tution, ou telles autres qu'il a plu aux théologiens de recommander pour expliquer le pardon des péchés par des procédés de jurisprudence. Il n'y a là de place que pour la pure grâce de Dieu. L'intervention de Christ est cependant désignée encore par une seconde figure. Le mot de *propitiation* (qui ne se trouve que dans cette seule épître, ici et chap. IV, 10, est emprunté aux conceptions religieuses de l'Ancien Testament. D'après l'usage que les Septante font de ce terme, et qui diffère un peu de celui des auteurs classiques, il faut se représenter les péchés *couverts* (c'est le sens étymologique du mot hébreu), c'est-à-dire ôtés, effacés, lavés, pardonnés par l'effusion du sang d'une victime; faire la propitiation, c'est donc accomplir les cérémonies liturgiques destinées à obtenir cet effet. Jésus est appelé ailleurs (Hébr. II, 17) le prêtre qui s'acquitte de ces fonctions; ici il est représenté comme la victime, ou plutôt sa mort, c'est l'acte même dont il vient d'être question. Si cet acte, dans le rituel mosaïque, a une portée pratique, c'est que Dieu *veut bien* pardonner; de même ici rien ne laisse entrevoir que l'apôtre songe à sortir de la sphère de la *grâce* pour se placer sur le terrain du *droit* et pour représenter Dieu comme obligé de pardonner, parce que le sang de Christ aurait *satisfait*, une fois pour toutes, à sa *colère*, même à l'égard des péchés futurs. Nous convenons que ces images, comme celle du sang qui *purifie* (chap. I, 7), sont assez vagues, mais précisément à cause de cela il ne faut pas vouloir y trouver la confirmation des formules et théories scolastiques auxquelles la théologie a fini par s'arrêter, à une époque où les aspirations toutes mystiques de l'évangile avaient fait place aux besoins exclusivement dialectiques du rationalisme. Les apôtres et leurs disciples immédiats comprenaient, comme par intuition, que la mort du fils de Dieu et la réconciliation du pécheur avec le Père céleste étaient deux faits corrélatifs: mais c'était chez eux un sentiment dont ils cherchaient à se rendre compte par diverses images plus ou moins naturelles, plus ou moins heureusement choisies, et le fait même qu'ils en employaient plusieurs à la fois prouve que ce sentiment n'était point encore parvenu à se transformer en une notion susceptible d'être définie et analysée.

On remarquera, enfin, que l'auteur effleure en passant l'idée de l'universalité de la réconciliation. Il va sans dire qu'il s'agit d'une universalité éventuelle, puisqu'il y a des conditions. Ce ne

sont pas seulement ceux qui aujourd'hui déjà sont entrés en communion avec Dieu par Christ, auxquels ce pardon est assuré, c'est le *monde entier*, en tant qu'il suivra la même voie. Cette idée cependant n'est pas retenue par l'auteur et il n'y revient pas. Au contraire, il restreint son horizon, comme à dessein, et concentre ses pensées dans la sphère de son activité pastorale telle qu'elle lui était tracée par les faits.

7 Mes bien-aimés, ce n'est pas un commandement nouveau que je vous écris, mais un commandement ancien, celui-là même que vous aviez dès le commencement. Cet ancien commandement, c'est la parole que vous avez entendue. Cependant c'est aussi un commandement nouveau que je vous écris, ce qui est vrai quant à lui et quant à vous, parce que les ténèbres vont passer, et que la vraie lumière luit déjà. 9 Celui qui prétend être dans la lumière et qui hait son frère, est dans les ténèbres jusqu'à présent. C'est celui qui aime son frère, qui reste dans la lumière, et il n'y a pas en lui de cause de péché. Celui, au contraire, qui hait son frère, est dans les ténèbres et marche dans les ténèbres, et il ne sait pas où il va, parce que les ténèbres l'ont rendu aveugle.

II, 7-11. L'auteur venait de parler de commandements à garder (au pluriel). A vrai dire, au point de vue de l'évangile, il ne s'agit que d'un seul commandement, c'est celui-là même qui a été désigné par les différentes formules de : marcher dans la lumière, suivre Christ, et qui va être résumé d'une manière plus concrète par celle de : aimer ses frères (comp. chap. III, 11). En effet, c'est chose oiseuse que de poser la question, si l'auteur veut parler de cet amour *ou* de l'attachement à Jésus, puisque la vie tout entière de celui-ci est l'application constante de ce principe de l'amour.

Ce commandement, est-il dit, n'est pas nouveau ; c'était bien la première chose que chacun apprenait, en embrassant la foi chrétienne ; la prédication évangélique se résumait dans ce principe (Matth. XXII, 37 suiv. Jean XIII, 35. Gal. V, 14, etc.). A un autre point de vue, cependant, on peut aussi l'appeler nouveau ; car jusqu'ici il n'a point prévalu dans le monde ; au contraire, la haine, et tout ce qui tient aux ténèbres, voilà quel était le caractère général de l'humanité. Mais cet état de choses est en train de changer ; *déjà* la vraie lumière, la connaissance de la vérité, fait sentir son influence dans le monde ; les ténèbres commencent à se dissiper, une nouvelle ère est inaugurée, et

désormais ce principe de l'amour va prendre la place de celui qui a prédominé jusqu'à présent. Ce commandement de l'amour, considéré comme l'essence même de la parole évangélique, est vrai *quant à Christ* et *quant aux chrétiens*, c'est-à-dire en ce que lui en a donné l'exemple et qu'eux ne sauraient mieux faire que de le suivre.

L'amour fraternel est si bien la marque distinctive de tout ce qui appartient à la sphère de la lumière, que celui qui le pratique, sincèrement et sans réserve, n'a point en lui de *cause de péché*, c'est-à-dire aucun mobile qui serait de nature à l'y faire tomber; par la simple raison que cet amour exclut tout égoïsme. Pour exprimer cette idée, l'auteur se sert d'un terme fréquemment employé dans l'Ancien Testament et signifiant proprement un piége, une trappe qui sert à prendre l'animal; c'est donc toute occasion de chute morale.

Du reste, il convient de dire que cet amour des *frères*, dont cette épître parle comme de la chose essentielle et caractéristique dans la vie du chrétien, n'est pas précisément cet amour un peu vague qu'il peut consacrer à tous les mortels indistinctement. Nous constaterons que l'auteur a plus spécialement, pour ne pas dire exclusivement, en vue la communauté des fidèles (comp. chap. III, 11, 16; V, 1).

[12] Je vous écris, mes enfants, parce que vos péchés vous ont été pardonnés à cause de son nom. Je vous écris, pères, parce que vous avez reconnu celui qui est dès le commencement. Je vous écris, jeunes gens, parce que vous avez vaincu le malin. Je vous ai écrit, mes enfants, parce que vous avez reconnu le père. Je vous ai écrit, pères, parce que vous avez reconnu celui qui est dès le commencement. Je vous ai écrit, jeunes gens, parce que vous êtes forts, et que la parole de Dieu demeure en vous, et que vous avez vaincu le malin.

II, 12-14. Ces quelques lignes sont sans doute destinées à faire bien comprendre aux lecteurs que les principes déjà formulés, ainsi que les recommandations qui vont suivre, s'adressent à tous les fidèles indistinctement, aux *jeunes* comme aux *vieux*, et de cette manière elles servent en même temps à rendre les exhortations plus pressantes. Le terme d'*enfants* ne désigne point une troisième catégorie de membres de la communauté chrétienne, les moins âgés, puisque les deux autres réunis expriment suffisamment l'idée de la totalité. Tout au contraire, ce dernier terme

les embrasse tous, d'après l'usage constant de l'auteur, qui se sert même, à cet effet, indistinctement des deux mots grecs qu'on trouve dans notre texte (chap. II, 1, 18, 28; III, 7, 18, etc.), de sorte qu'il est tout à fait hors de propos de distinguer les enfants du v. 12 de ceux du v. 13.

On est plus embarrassé pour rendre compte des répétitions tant soit peu oiseuses qu'offrent ces phrases, et qui ont même engagé quelques interprètes à suspecter l'authenticité de l'une ou de l'autre d'entre elles. Pour notre part, nous rappellerons plutôt les longueurs habituelles du style johannique, et nous pensons que l'auteur, lequel, à vrai dire, ne se répète qu'une seule fois ici tout à fait littéralement, dans ce qu'il dit aux *pères*, et en partie seulement dans ce qu'il dit aux *jeunes*, reproduit ses assertions en mettant le verbe au prétérit, après l'avoir mis d'abord au présent, pour insinuer que, dès le commencement de son écrit, et non pas seulement en ce moment ou pour la suite, il a eu en vue la totalité des fidèles. Il est inutile de supposer que le prétérit se rapporte à quelque écrit antérieur (par exemple l'évangile).

Tous les autres éléments de notre texte expriment au fond une seule et même idée: Je vous écris — *parce que vous êtes chrétiens*, et que, par conséquent, les exhortations que je vous adresse sont parfaitement à leur place: les devoirs que je vous prêche (v. 1, 7, 15, etc.) découlent naturellement de cette qualité. Nous n'attachons aucune importance exégétique à ce que tel élément se trouve mentionné dans l'adresse aux pères, tel autre dans celle aux jeunes gens, tel autre enfin dans celle à tous les enfants de l'apôtre. Car ce ne sont pas les vieux seuls qui ont reconnu celui qui est dès le commencement (chap. I, 1), c'est-à-dire Christ; ce ne sont pas les jeunes seuls qui, par leur union avec Christ, sont devenus assez forts pour vaincre le malin, c'est-à-dire le diable et les tentations, ou dans lesquels doit demeurer la parole de Dieu, comme la source de la nouvelle vie spirituelle. Ces diverses formules ou plutôt ces diverses phases de la vie chrétienne doivent s'appliquer aux deux catégories, comme c'est aussi le cas pour les autres points que l'auteur met en relief. Reconnaître le père, pourrait se dire de la conversion d'un païen au monothéisme; il est cependant plus naturel de penser ici à la miséricorde divine qui accueille le pécheur, et à la sainteté qui se l'assimile en en faisant une nouvelle créature; car se sont là des idées auxquelles les textes précédents ont déjà fait allusion. Les péchés (de la vie

antérieure) ont été pardonnés à cause *du nom* de Christ, c'est-à-dire, en tant qu'on en a demandé et obtenu le pardon en invoquant ce nom et en acceptant ce sauveur.

[15] N'aimez point le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui : car tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, et la convoitise des yeux et l'ostentation, ne vient pas de Dieu, mais vient du monde. Et le monde passe et sa convoitise aussi; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement.

II, 15-17. Comme l'antithèse entre le *monde* et la sphère de Christ est l'une des conceptions fondamentales de la théologie johannique (*Hist. de la théol. ap.*, livre VII, chap. 8), nous pouvons regarder les lignes qu'on vient de lire comme le résumé de l'enseignement pratique que l'apôtre avait à donner à ses lecteurs, bien entendu, en tant qu'il s'agissait de le formuler d'une manière purement négative. Et à ce propos il n'est pas nécessaire de chercher à arriver à une définition bien précise de la notion du monde, telle que l'auteur a pu la concevoir ici, et de demander par exemple s'il est question plutôt des *hommes* étrangers à Christ, en général, ou des païens en particulier, ou bien d'une manière plus abstraite de l'ensemble des *choses* qui sont en dehors du royaume de Dieu. Nous ne croyons pas que l'auteur se soit posé de pareilles questions, ni qu'il ait donné à sa pensée la netteté qui résulte de l'analyse. Il n'y a pas lieu de lui demander, à cet égard, plus que l'enseignement populaire de Jésus et des écrivains apostoliques n'a éprouvé le besoin de déterminer. Il est question des tendances ou de l'esprit qui caractérisent les uns et les autres, et qu'un sens moral tant soit peu exercé et sanctifié sait facilement distinguer.

Le texte signale du reste trois points par lesquels la pensée principale se détermine davantage. 1° Objectivement, l'amour du monde est opposé à l'amour du Père; l'un exclut l'autre. Le monde est donc en tout cas quelque chose d'antipathique et d'hostile au Père et à sa *volonté*. Ce dualisme sera exprimé plus loin d'une manière plus concrète, en ce que l'auteur substituera à la notion du monde, celle du diable. 2° Subjectivement, l'amour du monde se manifeste par des désirs et des préoccupations contraires à la volonté et à l'esprit de Dieu. A titre d'exemples, l'auteur nomme trois de ces manifestations, dans lesquelles on a

voulu voir, très-mal à propos, une classification scientifique des vices. Il ne peut pas être question d'une pareille intention de la part de l'apôtre, par la simple raison que les trois se réduisent au fond à deux : les désirs malsains relatifs à des choses qu'on n'a pas, et la fausse appréciation des choses qu'on a. En effet, il serait bien difficile d'établir une distinction tranchée entre les convoitises de la *chair* et celles des *yeux*, lors même qu'on prendrait celles-ci dans un sens tout à fait restreint (Matth. V, 28). Quant à l'expression de l'*ostentation* (litt. : la jactance ou la gloriole de la vie), elle est assez obscure. Nous y voyons cependant l'idée d'un attachement excessif à des choses qui n'ont point de valeur intrinsèque suffisante pour le justifier, et *la vie*, dans cette combinaison, doit être la condition matérielle de l'existence, la situation économique de l'individu. 3° Téléologiquement, la valeur relative des biens appartenant à l'une ou à l'autre des deux sphères entre lesquelles l'homme doit choisir, est déterminée par le fait que les uns *passent*, tandis que les autres subsistent ; la direction exclusive de la volonté vers les premiers est donc pleine d'illusions et doit conduire finalement et fatalement à ce qu'il y a de plus contraire à la satisfaction que l'on recherchait. L'objet de ses désirs échappe à l'homme mondain, ou, ce qui revient au même, il le perd après l'avoir obtenu, et reste ainsi en face du néant.

[18] Mes enfants, la dernière heure est là, et, comme vous avez entendu que l'antichrist doit venir, il y a dès à présent beaucoup d'antichrists. C'est par là que nous reconnaissons que c'est la dernière heure. Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient point des nôtres ; car s'ils avaient été des nôtres, ils seraient restés avec nous : mais c'était afin qu'ils fussent reconnus comme n'étant pas tous des nôtres. Mais vous, vous avez l'onction de la part du Saint et vous savez toutes choses. [21] Je ne vous ai point écrit parce que vous ne sauriez point la vérité, mais parce que vous la savez, et qu'aucun mensonge ne vient de la vérité. Qui est menteur, si ce n'est celui qui nie que Jésus soit le Christ ? L'antichrist, c'est bien celui qui renie le Père et le Fils. Quiconque renie le Fils, n'a pas non plus le Père, celui qui confesse le Fils a aussi le Père. [24] Quant à vous, ce que vous avez entendu dès le commencement doit demeurer en vous. Si ce que vous avez entendu dès le commencement demeure en vous, vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans le Père. Et c'est là la promesse qu'il nous a faite lui-même : la vie éternelle. Je

vous ai écrit cela, en vue de ceux qui vous trompent. Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui reste en vous, et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous instruise ; mais selon que son onction vous instruit en toutes choses, et qu'elle est vraie et non un mensonge, vous resterez en elle selon ce qu'elle vous a enseigné.

II, 18-27. La liaison des idées entre ce morceau et le précédent est facile à reconnaître : Le monde passe, et il passera bientôt ! Notre auteur partage donc la conviction de tous ses collègues relativement à la proximité de la révolution qui devait mettre fin à la condition actuelle du monde, et de l'avénement définitif et triomphant du royaume de Christ.

Il produit même immédiatement un argument matériel et positif en faveur de cette assertion. La théologie judaïque, dont la première génération des chrétiens hérita directement, indiquait, entre autres signes précurseurs du prochain avénement du Messie, l'apparition de l'*Antichrist*[1], c'est-à-dire d'un personnage mystérieux et terrible qui, avec le secours du prince des ténèbres, ferait des efforts suprêmes pour contrecarrer et ruiner d'avance l'œuvre restauratrice de la pure théocratie (voyez 2 Thess. II. Apoc. XIII ; XVII). Cette idée, l'auteur l'accepte à son tour, mais il ne s'arrête pas au sens concret et personnel dans lequel elle était prise généralement ; il la spiritualise en quelque sorte, en changeant l'Antichrist unique en des antichrists nombreux, on pourrait dire en une tendance antichrétienne qui se manifesterait dans beaucoup d'individus. Or, une pareille tendance existe, dit-il, indubitablement et visiblement : donc il y a lieu d'en conclure que la révolution finale est proche.

Cependant, en appliquant le terme d'Antichrist à un phénomène différent de celui qu'attendait la croyance populaire, l'auteur n'entend point rester dans le vague des abstractions et des généralités. Il ne suffit pas, pour comprendre sa pensée, de songer à tout ce qu'il pouvait y avoir dans le monde d'éléments hostiles à l'Évangile, par exemple aux convoitises, aux péchés, à l'absence de l'amour, dont il a été parlé plus haut. Notre texte fait voir très-clairement que l'auteur avait en vue un fait beaucoup plus spécial. En parlant d'antichrists au pluriel, il signale,

[1] Nous disons l'Antichrist, et non l'Antéchrist, contrairement à l'usage et à la règle du Dictionnaire. La préposition grecque *anti* signifie *opposé* ; la préposition latine *ante* signifie *antérieur*, et n'a rien à faire ici.

non des faits purement moraux et impersonnels, mais certains individus, évidemment connus dans le cercle des communautés auxquelles il s'adresse : ils sont *sortis* du milieu de nous (v. 19); ils *nient* que Jésus soit le Christ, ce en quoi ils *mentent* (v. 22); ils cherchent à vous *tromper* (v. 26). On voit par là qu'il s'agit de faux docteurs qui, dans le sein de l'Église même, ont semé l'erreur, et que cette erreur portait sur des questions théologiques d'une importance fondamentale. Comme l'auteur reviendra encore sur ces accusations en les précisant, nous n'avons pas besoin de les approfondir dès à présent. Nous ferons seulement remarquer qu'il ne peut pas avoir voulu parler de gens qui auraient simplement affirmé que Jésus de Nazareth n'était pas le Messie attendu, comme c'était le cas pour les Juifs incrédules : car de pareilles gens ne pouvaient pas sortir de l'Église, puisqu'ils n'y étaient jamais entrés. Ils existaient d'ailleurs en grand nombre dès le début de la prédication de l'Évangile et leur présence actuelle n'était rien de nouveau et n'aurait rien prouvé pour la proximité de la parousie (comp. chap. IV, 1 suiv.).

Pour le moment, nous avons à relever un autre fait constaté par notre texte : c'est que l'Église comprenait dans son sein des éléments divers, de faux et de vrais chrétiens. Le vrai chrétien se reconnaît à deux choses : il a l'onction, et il a le Père. Ce qui est appelé ici l'*onction*, c'est ce que le Nouveau Testament appelle ordinairement le saint esprit, c'est-à-dire ce principe de vie spirituelle qui régénère et sanctifie, et qui sert d'arrhes pour tout ce qui tient au salut (2 Cor. I, 21) ; il est le gage de la vie éternelle que Christ nous a promise (comp. chap. I, 2). Plus particulièrement encore il éclaire et dirige notre intelligence ; il fait que nous sachions tout, c'est-à-dire tout ce qu'il nous importe de savoir pour notre salut, la vérité concernant Dieu et sa volonté (Év. XVI, 13). Celui qui se soumet de cœur et d'âme à cette direction, qui accepte le don de la grâce et qui confesse le Fils qui est venu l'apporter, *a* aussi le Père, c'est-à-dire est avec lui dans cette communion intime et bienheureuse dont il a été parlé dès les premières lignes de cet écrit (chap. I, 3). Nous recommandons ce terme d'*onction* à l'attention de ceux qui prétendent trouver dans le Nouveau Testament la thèse de la personnalité de l'esprit saint.

Le faux chrétien, cela va sans dire, n'a rien de tout cela : ni l'onction, ni le Fils, par conséquent il n'a pas non plus la vérité, ni le Père. La liaison avec l'Église a donc été tout extérieure,

fortuite, passagère. L'événement prouve cela : sa sortie, c'est-à-dire la séparation d'avec la communauté au sujet de ce qu'il y a de plus essentiel, démontre qu'au fond il n'en était point membre. Car l'esprit de Dieu exerce, sur l'homme qu'il saisit, une influence telle, et le transforme de manière qu'il ne saurait être question de scission ou de rechute. Il y a plus : la providence arrange les choses de façon que le mensonge est amené à se découvrir, que tout ce qui se revêt d'une fausse apparence finit par se montrer dans sa couleur naturelle, et les plus hautes vérités deviennent la pierre de touche ou, si l'on veut, la pierre d'achoppement des esprits mondains.

[28] Et maintenant, mes enfants, demeurez en lui, afin que, lorsqu'il se manifestera, nous ayons bon courage et ne soyons pas dans le cas de nous retirer de lui honteux, lors de son avénement. Si vous êtes convaincus qu'il est juste, vous reconnaîtrez aussi que quiconque pratique la justice est né de lui. [1] Voyez quel amour le Père nous a accordé pour que nous fussions appelés enfants de Dieu ! C'est pour cela que le monde ne nous reconnaît pas, parce qu'il ne l'a point reconnu lui non plus. Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et il n'a point encore été manifesté ce que nous serons un jour; mais nous savons que, lorsque ce sera devenu manifeste, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. Et quiconque a cette espérance fondée sur lui, se purifie lui-même, de même que lui aussi est pur. Quiconque pratique le péché agit contre la loi, et le péché, c'est l'opposition à la loi. Et vous savez que lui s'est manifesté pour ôter les péchés et qu'il n'y a point de péché en lui. Quiconque demeure en lui ne pèche point ; quiconque pèche ne l'a point vu ni reconnu. [7] Mes enfants, que personne ne vous égare ! Celui qui pratique la justice est juste, comme lui aussi est juste. Celui qui pratique le péché est enfant du diable, car le diable pèche depuis le commencement. C'est pour cela que le fils de Dieu s'est manifesté, pour qu'il détruisit les œuvres du diable. Quiconque est né de Dieu ne pratique point le péché, parce que son principe vital demeure en lui, et il ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu.

II, 28-III, 9. Tout ce morceau est une espèce d'application pratique, sous une forme exhortatoire, de ce qui avait été dit relativement au rapport normal entre le croyant et Dieu ou le Christ sauveur : absolue incompatibilité entre le péché et la qualité de chrétien, antithèse radicale entre la sphère de Dieu et

celle du diable. Nous n'aurons guère d'observations de détail à faire pour suivre l'auteur dans son exposition, qui n'est pas exempte de redites.

Une première remarque portera sur l'emploi peu précis du pronom de la troisième personne, à l'égard duquel on peut avoir des doutes très-légitimes quant à la personne qu'il désigne (comp. ci-dessus chap. II, 3). Rien n'empêche de songer à Christ quand l'auteur commence par dire : Demeurez en *lui*, d'autant plus qu'il est question immédiatement après de *sa* parousie. Plus loin, l'épithète de *juste* convient au Fils (chap. II, 1) comme au Père (chap. I, 9) ; mais *celui* dont l'homme juste est l'enfant (v. 29), c'est pourtant ce dernier, d'après l'usage constant du style théologique des apôtres, qui ne parlent jamais d'enfants de Christ. Aussi bien l'auteur s'explique-t-il dans ce sens à la ligne suivante (chap. III, 1 ; comp. v. 2, 9). Voilà donc une transition tacite d'un sujet à l'autre. Mais, à partir du troisième verset, le pronom désignera encore Christ, quand il est parlé de sa sainteté, de l'absence du péché en lui, de sa mission de détruire les œuvres du diable. De tout cela, il résulte que dans la pensée de l'écrivain les deux personnes se trouvaient associées à tant d'égards et dans un rapport si intime, l'une avec l'autre, que les formes du discours n'avaient pas besoin de les séparer d'une manière rigoureuse, à l'effet de réserver à chacune sa sphère tout à fait distincte.

La notion de chrétien est définie ici par deux formules qui appartiennent au fond à deux ordres d'idées différentes. Il y a d'abord le terme de *justice, pratiquer* la justice, qui nous rappelle la phraséologie de l'Ancien Testament, où ce mot correspond à nos termes modernes de vertu, d'accomplissement du devoir, etc. C'est donc une locution toute populaire, antérieure à la conception évangélique. Seulement on ne perdra pas de vue que, dans l'Ancien Testament déjà, le bien moral, considéré comme devoir, est toujours mis dans la dépendance absolue et exclusive de la volonté de Dieu ; il est l'objet d'un commandement positif. C'est pour cela que l'auteur a soin de rappeler que le péché est une violation de la *loi*. On comprend qu'il s'agit là de la loi éternelle et sainte de Dieu et non d'une loi ou règle accidentelle et arbitraire de la société humaine.

Mais à côté de cette formule populaire il y en a une autre qui appartient essentiellement au mysticisme de la religion de l'évangile, c'est celle qui parle d'*enfants de Dieu*, d'une *naissance* dont

Dieu est l'auteur (Év. I, 12, 13), pour laquelle il a donné le *principe vital*, le germe fécondant (litt.: le sperme). L'image est plus expressive que celle dont l'auteur s'était servi d'abord, quand il parlait de communion, de demeurer en Dieu (chap. I, 3, 6), car elle implique la notion d'une cause qui ne saurait manquer de produire son effet (v. 9), tandis que l'autre phrase se borne à constater l'incompatibilité entre les deux faits opposés (v. 6).

Il y a plus : cette génération spirituelle et divine, qui est l'effet, non de notre mérite antérieur, mais du pur amour de Dieu (v. 1), et qui nous sépare d'un monde, lequel nous repousse pour cette raison même (comp. Év. XV, 21), nous ouvre aussi une perspective réjouissante pour l'avenir. Il est vrai que les conditions, nous voulons dire, les formes de notre existence future ne nous sont pas encore connues, et surtout qu'elles ne sont pas encore réalisées (v. 2), mais une chose est sûre : par le fait même que Dieu a bien voulu faire de nous ses enfants et nous honorer de ce nom, il nous laisse entrevoir un rapport qu'il nous est permis de qualifier dès à présent par le terme de *ressemblance* (ce qui est bien autre chose que l'égalité), et que nous pouvons comprendre, quant à ses moyens, comme une vision, comme une intelligence plus directe et plus complète (1 Cor. XIII, 12).

En somme : Christ, le fils de Dieu, étant sans péché, étant même venu pour défaire l'œuvre du diable, l'instigateur perpétuel du péché, il s'ensuit : 1° que quiconque est véritablement en communion avec Christ ne péchera pas ; 2° que celui qui pèche est foncièrement étranger à Christ (v. 5, 6). Ces thèses, dans leur absoluité, paraissent être en contradiction avec ce qui a été dit plus haut, chap. II, 1. Mais nous avons ici la théorie, stricte et rigoureuse, telle qu'elle est aussi formulée par Paul dans plus d'un endroit, sans que cela l'empêche de faire ailleurs la part de la réalité tristement imparfaite.

Pour ce qui est dit du diable, voy. Év. VIII, 44, et *Hist. de la théol. apost.*, tom. II, p. 470. Comme la qualité d'enfants de Dieu dérive d'une génération, c'est-à-dire de la communication d'un principe de vie, de tendance et d'action, nous devons nous représenter de la même manière la portée du terme d'enfants du diable. La parallélisme doit être parfait ici.

10 C'est à cela que se reconnaissent les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de

Dieu, non plus que celui qui n'aime pas son frère. Car c'est là le
message que vous avez entendu dès le commencement, que nous
devons nous aimer les uns les autres, et ne pas être comme Caïn,
ce fils du malin, qui égorgea son frère. Et pourquoi l'égorgea-t-il?
Parce que ses œuvres étaient mauvaises, et que celles de son frère
étaient justes. [13] Ne vous étonnez pas, mes frères, si le monde vous
hait. Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce
que nous aimons les frères: celui qui n'aime point demeure dans la
mort. Quiconque hait son frère est un meurtrier, et vous savez que
nul meurtrier n'a la vie éternelle demeurant en lui. [16] C'est en ceci
que nous avons reconnu l'amour, savoir en ce que lui a donné sa
vie pour nous, et nous aussi nous devons donner notre vie pour les
frères. Si quelqu'un possède les biens de ce monde, et voit son frère
dans le besoin, et lui ferme son cœur, comment l'amour de Dieu
peut-il demeurer en lui? Mes enfants, n'aimons point de bouche et
de paroles, mais en action et en vérité. Et c'est à cela que nous
reconnaissons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous per-
suaderons à nos cœurs, en quelque chose que notre cœur nous
condamne, que Dieu est plus grand que notre cœur et qu'il sait tout.
[21] Mes bien-aimés, si notre cœur ne nous condamne point, nous
avons le courage de nous approcher de Dieu, et quoi que nous lui
demandions, nous l'obtenons de sa part, parce que nous gardons ses
commandements et que nous pratiquons ce qui lui est agréable. Et
c'est là ce qu'il nous commande: que nous croyions au nom de son
fils Jésus-Christ et que nous nous aimions les uns les autres, comme
il nous l'a commandé. Et celui qui garde ses commandements demeure
en lui, et réciproquement; et c'est à cela que nous reconnaissons
qu'il demeure en nous, savoir à l'esprit qu'il nous a donné.

III, 10-24. Si dans le morceau précédent l'auteur a caractérisé les enfants de Dieu comme pratiquant la justice, et qu'ici il dit qu'on les reconnaît à ce qu'ils aiment leurs frères, il ne faut pas envisager cela comme si cet amour était l'une des vertus, plus ou moins nombreuses, que pouvait comprendre le terme plus général de la justice. Au contraire, il s'agit de la même chose dans les deux phrases. Car nous avons lu plus haut déjà (chap. II, 3 s., 7 s.) que, pour être en communion avec Dieu, il faut garder ses commandements, et que ces commandements se résument dans celui de l'amour. Nous revenons donc ici à l'idée dominante de toute l'épître, nous voulons dire à celle qui énonce le plus clairement et le plus simplement le but de la prédication évangélique, qui est de faire prévaloir parmi les hommes le sentiment dont Dieu et le

Christ ont donné l'exemple. C'est l'amour de Dieu qui veut nous mener de la mort (à laquelle nous appartenions par le péché) à la vie éternelle; c'est l'amour qui a porté le Christ à donner sa vie terrestre pour nous assurer celle du ciel. Nous n'en pouvons faire autant pour nos frères, mais nous pouvons leur donner, dans la mesure de nos moyens, toutes sortes de preuves de notre amour, sans même prétendre les appeler des sacrifices. Celui qui les refuserait, prouverait par cela même qu'il n'aime pas Dieu (chap. IV, 20).

Le contraire de l'amour, le sentiment que l'apôtre désigne à dessein par le terme le plus dur qui soit à sa disposition, la haine (chap. II, 11), est le trait caractéristique des enfants du diable, ou, ce qui revient au même, du monde. C'est un sentiment homicide (Matth. V, 21) et qui conduit aussi à la mort, ou plutôt qui fait qu'on ne peut se soustraire à la puissance de celle-ci. Le fratricide Caïn est le type de cette tendance ou de cette catégorie d'hommes. En effet, il n'avait aucun motif qui pût excuser ou atténuer son crime, point d'injure à venger, ni de tort à punir: il tua son frère uniquement et précisément parce que celui-ci était juste, et que lui-même ne l'était pas. (Nous n'aurons pas besoin de faire remarquer que cette explication du fait n'appartient pas au texte de la Genèse, mais à l'auteur, ou plutôt à l'exégèse de l'école qui voulait suppléer au silence de l'histoire. Elle se rattache à l'idée exprimée dans l'Év. III, 19 s. *Théol. apost.*, II, 472 s.) Et voilà, ajoute-t-il, la position que le monde prend vis-à-vis des enfants de Dieu, qui n'ont d'autre tort que celui de n'être pas avec le monde et comme lui (Év. XV, 19).

Les dernières lignes de notre texte, à partir du v. 19, sont moins transparentes et ont donné lieu à des interprétations très-diverses. Il nous semble cependant que l'auteur continue à préconiser l'amour des frères. C'est par lui, dit-il, c'est-à-dire, quand nous en sommes pénétrés, que nous avons la conscience d'être *de* la vérité, c'est-à-dire d'être animés et vivifiés par l'esprit de Dieu, qui nous révèle sa sainte volonté et nous donne la force de l'accomplir (comp. chap. II, 21). Puis il signale un second effet rassurant de cet amour: notre cœur est maintes fois dans le cas de nous condamner, en d'autres termes, notre conscience nous fait souvent des reproches très-fondés; alors Dieu, qui sait tout, et qui par conséquent sait aussi s'il y a au fond de nos cœurs un sincère amour des frères, nous pardonnera en vue de ce sentiment

(1 Pierre IV, 8; comp. ci-dessus chap. I, 9); sa grâce sera plus grande, plus puissante que notre conscience accusatrice, et nous tranquilliserons nos cœurs effrayés par le sentiment de nos fautes, en pouvant mettre *devant* lui ce gage précieux de notre soumission. Enfin, quand notre cœur n'a aucun reproche à nous faire au sujet de nos rapports avec nos frères, nous nous approchons de Dieu avec une sereine assurance, sûrs de voir nos prières exaucées, puisque, étant entièrement préoccupés du bien des autres, notre volonté est à l'unisson avec celle du père céleste.

Le morceau se termine encore par une espèce de récapitulation, où la foi en Christ et l'amour des frères sont placés sur la même ligne et en quelque sorte identifiés, et où l'existence réelle de ces deux courants de la vie du chrétien, qui sont parallèles ou plutôt convergents, est dépeinte comme aboutissant à une union de l'enfant avec le Père, à l'égard de laquelle on peut dire tout aussi bien que celui-ci demeure (vit) en celui-là, que le contraire; quoique, à vrai dire, la première formule doive avoir la priorité au point de vue de la suite naturelle des faits : car d'abord Dieu établit sa demeure dans le mortel, en lui donnant son esprit, puis l'homme, se séparant du monde, ne vit plus qu'en Dieu.

[1] Mes bien-aimés, ne croyez pas à tout esprit; mais examinez les esprits, s'ils sont de Dieu : car beaucoup de faux prophètes sont apparus dans le monde. Voici à quoi vous reconnaîtrez l'esprit de Dieu : Tout esprit qui professe Jésus, le Christ venu en chair, est de Dieu, et tout esprit qui ne professe point Jésus, n'est point de Dieu; mais c'est celui de l'antichrist qu'on vous a dit devoir venir, et qui maintenant est déjà dans le monde. [4] Vous, mes enfants, vous êtes de Dieu, et vous les avez vaincus, parce que celui qui est en vous est plus grand que celui qui est dans le monde. Ce sont eux qui sont du monde; c'est pour cela qu'ils parlent selon le monde, et que le monde les écoute. Nous, nous sommes de Dieu : celui qui connaît Dieu nous écoute; celui qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas. Voilà à quoi nous reconnaissons l'esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur.

IV, 1-6. L'apôtre revient à parler des faux docteurs qu'il a déjà signalés plus haut (chap. II, 18 s.). Il y est amené assez directement par la mention qu'il vient de faire de l'*esprit* que Dieu a donné aux chrétiens. Or, il y a bien des gens qui prétendent avoir cet esprit et être ainsi les dépositaires de la vérité, mais

dont il faut se défier. Il y a esprit et esprit, et il est important de savoir distinguer l'esprit de Dieu, le vrai esprit, de tout ce qui usurpe ce nom mensongèrement.

Il ne sera pas difficile de constater qu'il est parlé ici de l'esprit, d'un côté, comme du principe ou de la force émanant de Dieu et communiquant à l'homme la connaissance de la vérité (c'est dans ce sens qu'il est question de l'esprit *de* Dieu) ; de l'autre côté, comme de la manifestation concrète et individuelle de ce principe dans la bouche de ceux qui en ont reçu la communication (c'est ainsi qu'il est parlé d'esprits au pluriel, même dans le bon sens : des esprits qui *sont* de Dieu, de *tout* esprit qui professe Jésus-Christ; comp. 1 Cor. XIV, 32). A ce dernier point de vue, le soi-disant prophète, le prétendu interprète de la vérité, celui-là même qui ne professe point Jésus-Christ et qui, par conséquent, est dans l'erreur et la propage, pouvait aussi être appelé *un esprit*, et en général cette désignation impliquait plutôt la notion de la nature religieuse de l'objet de l'enseignement, qu'un jugement sur la valeur de. celui-ci. On se convaincra facilement qu'un pareil emploi du mot trahit l'absence d'une conception bien précise de l'inspiration et surtout l'absence de celle de la personnalité de l'Esprit dans le sens de la formule trinitaire.

En présence de ce fait, constaté d'ailleurs aussi par Paul (1 Thess. V, 21), il importe, disons-nous, qu'on sache distinguer le vrai du faux; mais cette capacité n'est pas donnée à tout le monde au même degré (1 Cor. XII, 10; XIV, 29). L'auteur indique à ses lecteurs un moyen sûr d'apprécier à sa juste valeur l'enseignement qui pourrait leur être offert. Il y a une vérité suprême qui leur servira de critérium ; ils reconnaîtront comme venant de Dieu, comme conforme à la vérité, tout enseignement qui professera Jésus, le Christ venu en chair. C'est là *l'esprit de vérité;* soit l'inspiration authentique considérée comme principe, soit la manifestation de ce principe dans l'individu, ce qui, dans la pratique, revient au même. La négation de cette thèse fondamentale, c'est l'erreur, c'est le *fait* ou l'*esprit* de l'antichrist.

Mais cette phrase : Jésus, le Christ venu en chair, est susceptible d'interprétations différentes. Faut-il mettre l'accent sur le *Christ?* Alors la chose essentielle, d'après l'auteur, serait qu'on reconnaisse Jésus le Nazaréen pour le Christ promis et réellement venu. Ou bien faut-il appuyer sur le mot *chair?* Alors l'auteur aura eu en vue, d'une manière toute spéciale, une fausse doctrine

qui, niant la véritable humanité de Christ, en faisait un être fantastique. Cette dernière interprétation est la plus répandue de nos jours (voy. l'Introduction). Le sens reste le même, si on rend le texte simplement par : Jésus-Christ, venu en chair. Nous avons déjà dit plus haut pourquoi nous croyons aussi devoir nous en tenir à l'idée d'une polémique toute particulière contre des éléments gnostiques, existants dans le sein même de l'Église ou du moins sortis de ses rangs. L'auteur s'adresse à des lecteurs censés être restés fidèles à la saine et pure doctrine : ils ont *vaincu* ces esprits séducteurs, ont résisté à leurs suggestions, parce que l'esprit de Dieu a agi en eux plus puissamment que l'esprit du monde. Les organes de celui-ci (ceux qui parlent *selon* le monde, ou plus littéralement : qui parlent *du* monde, c'est-à-dire en puisant dans les éléments du monde, en y prenant ce qu'ils disent) ont sans doute aussi leurs adhérents, et la chance d'être écoutés ; mais leur sphère d'action et d'influence est celle que l'esprit de Dieu n'a pas pénétrée; et nous nous trouvons encore une fois en face de la conception théologique signalée plus haut, à propos de la mention de Caïn et d'Abel (page 381).

7 Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, parce que l'amour
est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu.
Celui qui n'aime point, n'a point connu Dieu : car Dieu est amour.
9 C'est en ceci que l'amour de Dieu s'est manifesté parmi nous, que
Dieu a envoyé son fils unique dans le monde, afin que nous eussions
la vie par lui. C'est en ceci que consiste l'amour, non point que ce
serait nous qui aurions aimé Dieu, mais que c'est lui qui nous a
aimés, et qu'il a envoyé son fils comme une propitiation pour nos
péchés. 11 Mes bien-aimés, si c'est ainsi que Dieu nous a aimés,
nous aussi nous devons nous aimer les uns les autres. 12 Personne
n'a jamais vu Dieu ; si nous nous aimons les uns les autres, Dieu
demeure en nous, et son amour est parfait en nous. C'est à cela que
nous reconnaissons que nous demeurons en lui, et lui en nous, savoir
à ce qu'il nous a donné de son esprit. Et nous, nous avons vu et
nous attestons, que le Père a envoyé le Fils comme sauveur du monde.
Celui qui professera que Jésus est le fils de Dieu, Dieu demeure en
lui, et lui en Dieu. Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu
manifeste en nous, et nous y avons cru. Dieu est amour, et celui
qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui. 17 C'est
en ceci que l'amour devient parfait chez nous, que nous ayons de
l'assurance au jour du jugement, parce que tel qu'il est, lui, tels
aussi nous sommes dans ce monde. La crainte n'est point dans

l'amour; au contraire, l'amour parfait exclut la crainte; parce que la crainte implique une peine, et celui qui craint, n'est pas parfait dans l'amour. Nous aimons, parce que lui nous a aimés d'abord.
20 Si quelqu'un dit: J'aime Dieu, et qu'il haïsse son frère, il est un
menteur; car celui qui n'aime point son frère qu'il a vu, comment peut-il aimer Dieu qu'il n'a pas vu? Et c'est là le commandement que nous tenons de lui: que celui qui aime Dieu aime aussi son frère.

IV, 7-21. Deux fois déjà l'auteur a insisté sur l'amour fraternel des croyants comme sur la manifestation caractéristique et indispensable de l'esprit propre à la communauté des enfants de Dieu et des disciples de Christ (chap. II, 7 ss.; III, 10 ss.). Il reprend cette thèse une troisième fois et la développe plus amplement, tout en reproduisant en partie ses précédentes formules. Il y a encore un peu de décousu dans ses développements, et surtout des répétitions: il convient donc de ramener les divers éléments du texte à des points de repère, et de reconnaître, au moyen de cette simplification, le fond de la pensée de l'apôtre d'une manière plus précise.

Nous ferons remarquer tout d'abord qu'il n'est question dans tout ceci que de l'amour des chrétiens entre eux. Cela résulte, de la manière la plus évidente, de la base exclusivement et spécifiquement évangélique sur laquelle est fondé ici le devoir de l'amour *mutuel* ou, plus exactement, cet amour mutuel lui-même considéré moins comme devoir à prescrire, que comme effet naturel du rapport dans lequel on se trouve avec Jésus-Christ (v. 15).

De même que l'apôtre a dérivé la sainteté, comme caractère indispensable du chrétien, de ce que Dieu est lumière (chap. I, 5 suiv.), de même il dérive ici un second caractère, également indispensable, de ce que *Dieu est amour* (v. 8, 16). L'amour est l'essence même de Dieu; celui qui est véritablement *né* de Dieu, par cette génération d'en haut (chap. III, 9. Év. I, 12, 13; III, 3), dont il a déjà été parlé ailleurs, ne saurait donc être sans cet élément essentiel (v. 11), et celui qui aime montre par cela même qu'il tient sa vie actuelle de cette puissance génératrice (v. 7). A côté de cette expression, qui du reste donne l'explication la plus directe et la plus complète de la nécessité et de la nature de cet amour, l'auteur en emploie deux autres, moins mystiques pour la forme, mais équivalentes pour le fond: *connaître* Dieu

(v. 6, 7), ce qui certes ne saurait être compris d'une simple instruction extérieure et superficielle ; et puis : avoir *reçu l'esprit* de Dieu (v. 13; comp. chap. III, 24), ou plus exactement : une portion *de* l'esprit, celui-ci étant considéré comme une quantité, un trésor, dont plusieurs peuvent avoir leur part (Actes II, 17).

Mais l'auteur ne se borne pas à affirmer que Dieu est amour, il veut aussi le prouver ; et la preuve, c'est que l'amour a été d'abord en Dieu avant d'être en nous (v. 10, 19). C'est donc, comme qui dirait, dans son propre fonds que Dieu a puisé cet amour qu'il veut faire passer en nous. Il l'a montré par cet acte qui est la source de notre salut, l'envoi du Fils (v. 9, 10. Év. III, 16), lequel, par sa mort, est devenu, pour ainsi dire, une victime de propitiation (chap. II, 2), en vue de laquelle la grâce de Dieu est intervenue pour effacer nos péchés. Comme il s'agit ici d'un fait historique, l'auteur insiste (v. 14, 16) sur ce que lui et ceux qui ont été dans la même position que lui, les hommes de la première génération de chrétiens, ont vu ce fait, en ont été témoins oculaires (chap. I, 1 suiv.), et peuvent par conséquent l'attester et s'en porter garants.

A tout ceci il s'ajoute encore quelques assertions particulières destinées à caractériser l'amour chrétien : 1° Si nous nous aimons les uns les autres, cette pratique est la preuve de ce que nous aimons vraiment Dieu (v. 12; comp. chap. II, 5). 2° La présence de l'amour dans le cœur du chrétien, c'est la présence de Dieu, ou mieux encore, une pénétration mutuelle de Dieu et du croyant, une union mystique parfaite (v. 12, 16). On efface complétement le sens du texte en traduisant : l'amour que Dieu a *pour* nous (v. 16). Il est vrai que nous ne voyons pas Dieu, nous ne constatons pas sa présence par le moyen des sens extérieurs (v. 12, 20. Év. I, 18), mais nous la sentons; nous reconnaissons, par des facultés plus perspicaces que les yeux du corps, cette présence du Dieu-amour *en* nous (v. 16). 3° Enfin cet amour divin, devenu notre apanage, nous procure encore un autre bien : l'absence de la *crainte du jugement* (v. 17 suiv.), car, en aimant, nous sommes passés de la mort à la vie (chap. III, 14; comp. Év. III, 18; V, 24), et tout en étant encore dans le monde, nous sommes dans la condition du Christ, lequel est dès à présent inaccessible à la mort, et auquel nous sommes unis. Qui dit crainte, dit peine; car ce n'est que la perspective de celle-ci qui suscite celle-là; la

présence de la crainte prouve donc que l'amour, ce caractère du vrai croyant sûr de son salut, n'est point encore réalisé.

[1] Quiconque croit que Jésus est le Christ, est né de Dieu, et quiconque aime celui qui est l'auteur de cette naissance, aime aussi celui qui est né de lui. C'est à cela que nous reconnaissons que nous aimons les enfants de Dieu, quand nous aimons Dieu et que nous pratiquons ses commandements. Car c'est en cela que consiste l'amour de Dieu, que nous gardions ses commandements, et ses commandements ne sont pas lourds à porter. Car tout ce qui est né de Dieu triomphe du monde, et ce qui remporte la victoire sur le monde, c'est notre foi. Qui est-ce qui triomphe du monde, si ce n'est celui qui croit que Jésus est le fils de Dieu?

V, 1-5. Ce morceau se rattache au précédent de la manière la plus intime, car, à vrai dire, le premier verset ne fait que reproduire, sous une nouvelle forme, la pensée exprimée dans la dernière ligne du quatrième chapitre. Cependant nous rencontrons ici quelques idées nouvelles et l'auteur s'attache plus particulièrement à faire ressortir le rapport intime entre la foi et l'amour ou, comme nous dirions aujourd'hui, entre l'élément religieux et l'élément moral de l'évangile.

La *foi* n'est pas autrement définie ici que par son objet, Jésus le Christ, le fils de Dieu. Mais nous savons que ce n'est pas là une froide déclaration, la reconnaissance d'un simple fait extérieur ou historique; qu'il s'agit plutôt d'une union intime et personnelle (chap. I, 3; II, 24), qui est en même temps le gage d'une union analogue avec Dieu (chap. IV, 15), et qui se manifeste par la communication de l'esprit (chap. III, 24; IV, 13), et par suite nous préserve du péché (chap. III, 6). Les deux attributs de Christ et de fils de Dieu n'ont sans doute pas la même valeur étymologique, mais sous la plume d'un apôtre la différence primitive s'efface, et les deux termes deviennent synonymes dans le langage religieux du christianisme (comp. v. 1 et 5), comme ils l'étaient déjà, à un autre point de vue, dans le langage populaire tel que nous le connaissons par les relations synoptiques.

Cette foi est un effet de la *naissance* que nous devons à Dieu, ou plutôt c'est une nouvelle naissance elle-même considérée au point de vue subjectif. Dieu est ainsi pour le chrétien un père, dans un sens bien autrement éminent que celui que pourrait reconnaître toute créature intelligente par l'observation de la

nature et l'expérience de la vie. De même, le sentiment d'amour qui unit l'enfant au père, et les enfants du même père entre eux, par l'effet de l'instinct naturel, devient ici un élément essentiel dans la vie du chrétien, dans un sens plus élevé. Le véritable amour du Père ne saurait exister sans se reporter aussi sur ses enfants, et celui qu'on a pour les enfants n'est le véritable qu'autant qu'il est basé sur celui du Père. Enfin, l'amour du Père même ne reste pas à l'état de sentiment, il est actif de sa nature, il traduit en actes ce qu'il reconnaît être la volonté de Dieu.

Pour tout acte il faut un effort; il en faut surtout là où l'acte doit se produire en face d'une puissance hostile, du *monde* (chap. II, 15 suiv.; IV, 4 suiv.). Or, cette puissance est vaincue par la foi, par cet élément divin communiqué à l'homme qui se donne à Dieu, et qui lui assure le triomphe sur tout ce qui demeure en dehors de cette sphère et en opposition avec elle (chap. IV, 4). Le texte, que nous avons dû un peu affaiblir pour le rendre intelligible, dit même formellement : la victoire.... *c'est* la foi (v. 5).

**[6] C'est lui qui est venu au moyen de l'eau et du sang, Jésus le
Christ : non pas au moyen de l'eau seule, mais de l'eau et du sang ;
et c'est l'esprit qui en rend témoignage, parce que l'esprit est la
vérité. Car il y en a trois qui rendent témoignage, l'esprit, l'eau et
le sang, et ces trois sont d'accord. Si nous acceptons le témoignage
des hommes, le témoignage de Dieu est supérieur, parce que le
témoignage de Dieu est celui qu'il a rendu à l'égard de son fils.
[10] Celui qui croit au fils de Dieu, a ce témoignage en lui-même;
celui qui ne croit point à Dieu, en fait un menteur, parce qu'il n'a
pas cru au témoignage que Dieu a rendu à l'égard de son fils. Et
c'est en cela que consiste ce témoignage, que Dieu nous a donné la
vie éternelle, et cette vie est dans son fils. Celui qui a le fils, a la
vie; celui qui n'a point le fils de Dieu, n'a point la vie.**

V, 6-12. Comme à plusieurs reprises l'accent, dans cette prédication apostolique, avait été mis sur la foi en Jésus, le fils de Dieu, il convenait de dire quelques mots sur la certitude objective de cette conviction, en d'autres termes, d'en alléguer les preuves.

D'après l'esprit de toute la théologie johannique, la preuve capitale, pour établir la dignité et l'autorité de la personne du Sauveur (Év. V, 32), émane directement de Dieu et n'a pas besoin de s'appuyer sur des arguments extérieurs et matériels.

Si, à d'autres égards, nous admettons la validité du témoignage d'un homme (v. 9), par exemple dans les procès ou affaires communes, ou même à l'égard de Christ, celui de Jean-Baptiste et des apôtres, à plus forte raison nous inclinerons-nous devant le *témoignage* direct de Dieu, qui doit d'autant plus faire autorité qu'il s'agit de son propre fils, par conséquent de quelqu'un ou de quelque chose qui tient à Dieu même. Et comment ce témoignage direct de Dieu se manifeste-t-il? C'est par son *esprit,* cet esprit qui est la vérité même (v. 6) et qui est communiqué aux hommes, de sorte qu'on peut dire (v. 10) que le croyant, celui qui a reçu l'esprit de Dieu, *a,* sent, entend ce témoignage en lui-même, et que ce serait un démenti donné à Dieu, une accusation de mensonge, par conséquent un blasphème, que de s'y refuser. Mais il y a plus: ce n'est pas seulement l'intelligence ou le sentiment qui arrive ainsi à la conscience de la vérité communiquée par l'esprit de Dieu; nous en avons une preuve pour ainsi dire matérielle dans la participation à la *vie* éternelle (v. 11) qui ne s'obtient que par la communion avec Jésus, et dont la possession est donc la preuve la plus irrécusable que ce Jésus est le fils de Dieu, le dépositaire et révélateur de cette vie (chap. I, 2).

Cependant l'auteur ne se contente pas de cette démonstration toute spirituelle ou mystique. Il y arrive par une espèce de détour. Le Christ est venu, s'est manifesté et recommandé au monde *au moyen* de deux autres faits qui peuvent être allégués comme des preuves subsidiaires ou, si l'on veut, préliminaires, de sa dignité personnelle: de l'eau et du sang. Quant au *sang,* il va sans dire qu'il est question de sa mort sanglante sur la croix, à l'importance de laquelle pour le salut des hommes il a déjà été fait allusion plus haut (chap. II, 2; IV, 10), et qu'un auteur parlant à des chrétiens n'avait pas besoin de relever ici plus amplement. Il est plus difficile de dire à quoi il a songé en parlant de l'*eau,* et les applications les plus variées ont été faites de ce second terme. A première vue, rien ne semble mieux répondre aux exigences du contexte que le baptême, considéré comme institution chrétienne (Év. III, 5), de sorte que l'auteur dirait que le baptême, tout en étant la condition de la participation aux espérances évangéliques, ne suffit pas à lui seul, mais n'a de valeur que par suite de la mort expiatoire du Christ, objectivement, et subjectivement par la communication de l'esprit saint. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'il ne s'agit pas en ce moment des moyens de salut, mais des

preuves de la dignité de Jésus. Or, l'institution du baptême ne prouve rien à cet égard. Nous devons donc voir dans cette mention de l'eau une allusion au baptême de Jésus lui-même, à l'occasion duquel il fut déclaré fils de Dieu par la voix céleste (Év. I, 32 suiv.). Cela nous paraîtra d'autant plus plausible, que nous avons vu l'auteur se prononcer explicitement (chap. II, 18 suiv.; IV, 1 suiv.) contre des philosophes ou théologiens qui contestaient la réalité de la nature humaine de Christ et qui, par conséquent, niaient aussi la réalité de sa mort. Ils disaient bien que lors du baptême le *Logos* s'était uni à l'homme Jésus, mais ils prétendaient qu'il l'avait quitté avant le crucifiement (Matth. XXVI, 46). C'est en vue de ces théories que l'auteur dit: non pas au moyen de l'eau *seule*, mais aussi du sang, phrase dont la forme ne trouve d'explication que dans ces faits constatés par l'histoire.

Ainsi Jésus consacré par le baptême et proclamé fils de Dieu, Jésus mort sur la croix et devenu, par la volonté de Dieu, propitiation pour nos péchés, reçoit encore un témoignage de la part de l'esprit; de sorte que l'on peut parler de *trois témoins*, dont les dires aboutissent à une seule et même affirmation (v. 7, 8).

On sait que cette exposition si simple et si conforme à l'esprit général des écrits johanniques a été singulièrement obscurcie et dénaturée par la remarque d'un lecteur malavisé, qui a trouvé convenable de rappeler en passant que dans un *autre* ordre d'idées encore, il y en a aussi *trois qui font un*. Les mots du texte reçu que nous avons biffés avec *tous* les critiques modernes : Il y en a trois qui témoignent *dans le ciel, le père, le verbe et le saint esprit, et ces trois sont un, et il y en a trois qui témoignent sur la terre*..... ces mots, disons-nous, manquent dans *tous* les manuscrits grecs antérieurs au 16[e] siècle, dans presque toutes les versions, ils sont restés inconnus à *tous* les pères grecs, qui ont pourtant assez discuté les textes à faire valoir pour le dogme trinitaire, et en Occident ce n'est qu'à partir de la fin du 5[e] siècle qu'on en trouve des traces positives. C'est par la Vulgate qu'ils se sont répandus dans les versions subséquentes; les premières éditions du texte original ne les admettaient pas, à l'exception de la Polyglotte d'Alcala, qui les emprunta à la traduction latine. Luther ne les a jamais insérés dans ses bibles, et les luthériens ne les ont intercalés que vers la fin du 16[e] siècle, les traducteurs réformés presque dès le commencement.

[13] Je vous ai écrit ceci pour que vous sachiez que vous avez la vie
éternelle, vous qui croyez au nom du fils de Dieu. Et c'est là l'assurance
que nous avons envers lui, savoir que si nous demandons quelque
chose selon sa volonté, il nous exauce. Et si nous savons qu'il nous
exauce, quoi que nous lui demandions, nous savons que nous obte-
nons les choses que nous lui avons demandées. [16] Si quelqu'un voit
commettre à son frère un péché qui ne soit pas mortel, il demandera,
et Dieu lui donnera la vie, savoir à ceux qui ne pèchent point mor-
tellement. Il y a un péché mortel : ce n'est pas au sujet de celui-ci
que je dis qu'il doit prier. Toute iniquité est un péché, et il y a un
péché qui n'est pas mortel.

V, 13-17. Les premiers mots de ce morceau ont presque l'air de vouloir introduire une espèce de péroraison de toute l'épître. Cependant on peut aussi les regarder comme un corollaire final de ce qui précède immédiatement. Celui qui croit au fils de Dieu (ou qui l'a), a aussi la vie éternelle : c'était là une affirmation toute générale et théorique. Ici nous en avons en quelque sorte l'application concrète et personnelle : vous croyez ; vous saurez donc que vous avez la vie éternelle.

Mais cette conscience de posséder la vie dans la foi, et ce sentiment que la foi implique un rapport intime entre le croyant et l'objet de sa foi, donnent à celui-ci un courage, ou une *assurance* en face d'un être autrement inacessible, et qui inspirerait plutôt la crainte et la confusion. L'effet de cette assurance, le fruit de ce rapport, a déjà été décrit plus haut (chap. III, 21, 22) et presque dans les mêmes termes. En promettant que les demandes faites *selon la volonté* de Dieu seront exaucées, l'apôtre ne veut pas amoindrir la portée de son assertion, ou reprendre, pour ainsi dire, d'une main ce qu'il avait donné de l'autre. Car il est impossible que celui qui est véritablement entré dans cette union avec Dieu par le Fils, ait des désirs, des aspirations qui seraient contraires à sa volonté.

A titre d'exemple de demandes à adresser à Dieu, qui seront sûres d'être exaucées, l'apôtre cite l'intercession pour les frères qui pèchent. Mais à cette occasion il fait une distinction et une réserve qui ont donné lieu à bien des hésitations et des conjectures de la part des commentateurs. Toute iniquité, toute transgression d'un commandement positif, tout manquement à un devoir quelconque, est un péché. Mais il y a deux sortes de péchés : les uns sont mortels (litt. : sont, ou conduisent, *à* la mort), les autres ne

le sont pas. L'auteur met ici des deux côtés le singulier, il parle *du* péché non mortel, comme *du* péché mortel : il ne veut pas signaler comme mortel un péché unique, en l'opposant à de nombreux péchés non mortels ; ou, si l'on aime mieux, il parle de deux catégories de péchés, en disant *le* péché mortel, et *le* péché non mortel. Nous rappellerons encore que les uns et les autres sont supposés se rencontrer chez des membres de la communauté chrétienne ; car dans toute cette épître, les *frères* ne sont pas les hommes en général, mais les croyants. Ensuite la mort, dont il est parlé, et qui est opposée à la vie, doit être la mort dans le sens spirituel, et non dans le sens légal ou physique. Mais enfin, qu'est-ce donc que le péché *mortel?* Il y a deux autres passages dans le Nouveau Testament qu'on a cru devoir rapprocher de celui-ci comme pouvant fournir les éclaircissements que notre texte ne donne pas lui-même. C'est d'abord Matth. XII, 31, où il est parlé du blasphème contre le saint esprit qui seul ne saurait être pardonné, et Hébr. VI, 4 ss., où il est déclaré qu'il est impossible que la rechute ou l'apostasie de celui qui a été dans la communion de Christ, soit suivie d'une nouvelle conversion. Mais le premier passage doit être écarté ici, parce qu'il signale le péché en question précisément chez les adversaires obstinés de l'Évangile et non pas dans le sein de l'Église. Le second passage est beaucoup plus apte à être mis en regard du nôtre ; cependant il n'écarte pas toutes les difficultés. L'auteur veut parler évidemment d'une distinction à faire par les frères : mais l'apostasie ne se produit-elle pas bien plus souvent dans le cœur de l'homme, que par des déclarations publiques et positives? Et dans ce dernier cas même, n'est-ce donc pas le devoir du chrétien de chercher à ramener son frère égaré, par tous les moyens, y compris la prière d'intercession, plutôt que de l'abandonner à une erreur peut-être accidentelle et pas du tout irrémédiable? Et si l'on voulait s'en tenir à la conduite, aux actes d'un homme ainsi fourvoyé, comme à un signe non méconnaissable de ses dispositions intérieures, n'arriverait-on pas nécessairement à considérer tous les péchés comme les symptômes d'une pareille apostasie?

Nous croyons donc qu'il est humainement impossible de distinguer les deux catégories de péchés dont l'apôtre parle, soit au point de vue de la science, soit au point de vue de la pratique. Il nous semble qu'il s'est placé plutôt au point de vue de Dieu,

lequel doit parfaitement bien distinguer les péchés qui sont susceptibles d'obtenir le pardon de ceux qui ne le sont pas; et il fait allusion à cette dernière catégorie, pour prévenir ses lecteurs que, malgré ce qu'il venait de dire, il y a certaines prières que Dieu n'exaucera pas, par des raisons à lui connues et suffisantes. Il ne veut pas engager les chrétiens à prier pour *tous* les pécheurs, dans la conviction qu'ils obtiendront la grâce de *tous*, puisqu'il y en a qui ne l'obtiendront pas; mais il ne veut pas dire non plus : gardez-vous de prier pour ceux qui ont péché mortellement! par la simple raison que personne ne peut savoir ce qui en est.

Quant à la phrase : *il* demandera, et *il* lui donnera la vie, nous pensons que le sujet change, et que le second *il* représente Dieu. Nous nous sommes même cru autorisé à mettre le nom propre dans le texte. Car si la pensée de l'auteur avait été de dire : il demandera et aidera ainsi à lui obtenir la vie, il ne se serait pas servi du mot *donner*, qui ne convient qu'à Dieu.

18 Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche point, mais celui qui est né de Dieu se garde lui-même, et le malin n'a pas de prise sur lui. Nous savons que nous sommes de Dieu, et le monde entier est au pouvoir du malin. Mais nous savons aussi que le fils de Dieu est venu, et nous a donné l'intelligence afin de connaître le Véritable; et nous sommes dans le Véritable, dans son fils Jésus-Christ. C'est lui qui est le Dieu véritable et la vie éternelle. Mes enfants, soyez en garde contre les idoles!

V, 18-21. Les différentes affirmations qui commencent uniformément par ces mots : *nous savons*, représentent en quelque sorte une récapitulation des idées fondamentales développées dans cet écrit.

Comme il venait d'être question de péchés commis par des membres de la communauté, l'apôtre trouve utile et nécessaire d'accentuer encore une fois la pure et vraie théorie, le principe même de l'Évangile : la communion avec Dieu et son fils excluent le péché (chap. I, 6; III, 6 suiv.) : il y a ici incompatibilité objective et matérielle. Le péché, chez le croyant, sera donc toujours un état anormal, impliquant contradiction, c'est une interruption du rapport salutaire, laquelle, si elle n'est arrêtée aussitôt, risque de devenir une rupture. Or, en dehors de Christ

il y a le *monde*, dans le sens de ce mot que nous connaissons (chap. II, 15; III, 13; IV, 5), et le monde est au diable (chap. IV, 4).

Heureusement, ajoute l'apôtre en terminant, ce danger n'est point le nôtre : le fils de Dieu *est venu* ; c'est là un fait, et partant un gage et une assurance. Il nous a donné l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de *connaître* le seul vrai Dieu (qui, par conséquent, est appelé le *Véritable*, terme qui devient ici comme un nom propre) et de nous rapprocher de lui dans le sens indiqué plus haut (chap. II, 13). En effet, cette connaissance n'est pas un simple savoir, une notion plus ou moins juste ; elle aboutit naturellement à une existence *en* lui, laquelle s'effectue par l'union préalable avec son fils (chap. II, 24, etc.). Car ces deux phrases : *dans le Véritable, dans son fils*, ne sont pas coordonnées. L'auteur veut dire : nous sommes dans le Père, *en tant* que nous sommes dans le Fils (comp. Év. XVII, 21).

Il fallait toutes les préoccupations polémiques des anciens exégètes pour se méprendre sur le sens de ce verset, et pour rapporter ces mots : c'est lui qui est le Dieu véritable, à Jésus-Christ, de manière à trouver là une affirmation très-explicite de sa divinité absolue. Mais l'apôtre lui-même a affirmé plus explicitement le contraire, Év. XVII, 3, où il distingue Jésus du *seul* vrai Dieu. Dans tout le contexte, le Véritable, c'est Dieu ; l'auteur veut dire : c'est *lui*, savoir celui que nous reconnaissons par le Fils, avec lequel nous sommes unis dans le Fils, qui est le vrai Dieu, et nul autre. Quant à la construction, notre auteur même ne s'astreint pas à rapporter le pronom démonstratif au sujet prochain, il le rapporte au sujet principal, par exemple chap. II, 22, et surtout 2e ép. 7.

Le même contexte nous empêche de voir dans les *idoles* les images des dieux du paganisme, dont cette épître ne s'est occupée nulle part. Évidemment l'apôtre appelle idoles tout ce qui est en dehors de cette conception chrétienne de Dieu et de ses rapports avec le monde qu'il a voulu sauver. C'est un sens figuré qui n'est pas étranger au langage moderne.

DEUXIÈME ÉPITRE

L'ancien à la Dame élue et à ses enfants, que j'aime véritablement (et non seulement moi, mais tous ceux qui ont reconnu la vérité) à cause de la vérité qui demeure en nous, et qui sera avec nous pour toujours : grâce, miséricorde et paix seront avec vous de la part de Dieu le père, et de la part de Jésus-Christ le fils du père, en vérité et en charité.

v. 1-3. La *vérité* dont l'auteur parle à plusieurs reprises, est la vérité par excellence, celle de l'Évangile ; ceux qui l'ont reconnue sont donc les chrétiens. L'amour que l'auteur dit éprouver pour ceux auxquels il écrit, et qu'il dit être partagé par ceux avec lesquels il est en communauté de foi, se fonde précisément sur cette même communauté qui existe aussi entre les deux cercles de personnes mises en rapport les unes avec les autres par la présente épître.

Si, à la fin de la salutation, la charité est nommée à part à côté de la vérité, c'est qu'il a plu à l'écrivain d'analyser la notion du christianisme ou de la vie chrétienne, et d'y distinguer la sphère de l'intelligence et celle de l'action, ce que d'ordinaire la théologie johannique ne fait point. C'est dans ces deux sphères que doit se manifester l'action de Dieu et de Christ, l'influence de leur esprit.

4 J'ai été fort réjoui de trouver quelques-uns de tes enfants marchant dans la vérité, comme nous en avons reçu le commandement de la part du Père. Et maintenant, Dame, je te prie — non pas, comme si j'avais à t'écrire quelque commandement nouveau, mais celui-là même que nous avons reçu dès l'abord — que nous nous aimions les uns les autres. Et cet amour consiste en ce que nous marchions selon ses commandements. C'est là le commandement (comme vous l'avez entendu dès l'abord) que vous marchiez dans cet amour.

v. 4-6. Marcher dans la vérité, dans l'amour, selon les commandements, sont des expressions familières au style apostolique, qu'on décolorerait trop si l'on affectait de les rendre par des locutions modernes. Elles sont dérivées de la métaphore bien connue qui appelle la vie un chemin, la conduite une démarche. L'auteur dit donc avoir été heureux de constater que *quelques-uns* des enfants de la Dame avaient embrassé la foi évangélique ; il fait des vœux pour que la nouvelle vie se manifeste aussi par la qualité essentielle du vrai chrétien, l'amour des frères. Cet amour est, à vrai dire, le résumé de tous les autres commandements (Gal. V, 14 ; Col. III, 14); c'est le commandement essentiel, fondamental, distinctif (Jean XIII, 34). De là cette double thèse, en apparence si peu logique : l'amour consiste à faire la volonté de Dieu, la volonté de Dieu est que l'on s'aime les uns les autres.

7 Car il s'est répandu dans le monde beaucoup de séducteurs qui ne reconnaissent point Jésus-Christ venu en chair. Voilà bien le séducteur, l'antichrist ! Prenez garde à vous, afin de ne pas perdre le fruit de votre travail, mais d'obtenir une pleine récompense. Quiconque va au delà et ne reste point attaché à la doctrine de Christ, n'a point Dieu ; celui qui reste attaché à cette doctrine, celui-là a le Fils et le Père. Si quelqu'un vient à vous et n'apporte point cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez pas. Car celui qui le salue, prend part à ses mauvaises œuvres.

v. 7-11. La liaison de ce morceau avec ce qui précède s'établit sans doute par l'antithèse de l'étroite communion des vrais croyants entre eux, que l'auteur vient de leur recommander, et de la séparation d'avec les fauteurs d'erreurs dont il va leur faire un devoir.

Quant à ces derniers, nous en avons suffisamment parlé à l'occasion de 1 Jean IV, 2 et dans l'Introduction. L'exclamation relative à l'Antichrist s'explique par le passage parallèle 1 Jean II, 18.

Le mot de *travail* appartient plutôt à l'image qu'à la théologie. L'auteur veut dire qu'en se laissant aller à la séduction, on perdrait le fruit des efforts antérieurs ; c'est comme si l'on n'avait pas même commencé la nouvelle vie chrétienne (2 Pierre II, 20). Pour obtenir la *pleine récompense*, c'est-à-dire la jouissance de tous les biens spirituels et futurs promis aux fidèles, il faut nécessairement persévérer jusqu'au bout dans le droit chemin de la vérité. En se servant de l'expression *aller au delà*, au lieu de *dévier, s'égarer*, l'auteur a sans doute eu en vue la prétention des faux docteurs d'élever leurs disciples à une intelligence supérieure, de les faire avancer dans la science de Dieu ; tandis que le terme de *rester*, qu'il oppose à cette prétention, s'explique par le point de vue que la vérité est déjà toute trouvée et que, pour la conserver, il ne faut pas aller la chercher au loin. Les phrases : *avoir Dieu*, avoir le Fils, ont été expliquées 1 Jean II, 23.

La défense de donner l'hospitalité aux hérétiques et même de les saluer, a valu à l'auteur des critiques sévères, mais il a aussi trouvé et trouve encore de fervents disciples qui estiment ce devoir plus facile à remplir que celui qui avait été inculqué *dès l'abord*. Pour apprécier équitablement le précepte en question, il faut ne pas perdre de vue la position de l'Église naissante au milieu d'une fermentation croissante des idées philosophiques et religieuses, et le niveau général de l'instruction de ses membres, qui risquaient de devenir la proie ou les dupes de toutes sortes de faiseurs de systèmes ou même d'aventuriers. Il faudrait encore connaître à fond les tendances de ceux contre lesquels on met ici en garde les simples. Enfin il est très-probable que le mot de *saluer* a ici un sens un peu figuré.

On remarquera que notre traduction diffère en plusieurs endroits du texte vulgaire, lequel dit, par exemple, que les faux docteurs sont *entrés* dans le monde..... que *nous* ne perdions, etc..... Quiconque *transgresse*..... sans parler de quelques autres variantes plus insignifiantes.

12 Quoique j'aie beaucoup de choses à vous écrire, je n'ai pas voulu le faire avec du papier et de l'encre ; mais j'espère me trouver

auprès de vous et vous parler de vive voix, afin que notre joie soit complète. Les enfants de ta sœur l'élue te saluent.

v. 12, 13. Plusieurs éléments de cette partie du texte ont dû être examinés dans l'Introduction. — Le mot de *papier* doit être pris à la lettre ; il s'agit de celui qu'on fabriquait avec le tissu intérieur du papyrus et dont on se servait pour les lettres. Voyez sur cette fabrication, Pline, Hist. nat. XIII, 21 suiv.

TROISIÈME ÉPITRE

L'ancien au bien-aimé Gaïus, que j'aime véritablement. Mon bien-aimé, je souhaite que tu prospères en toutes choses et que tu sois en bonne santé, comme ton âme prospère aussi. Car j'ai été fort réjoui quand les frères vinrent rendre témoignage à ta vérité, comme quoi tu marches dans la vérité. Je n'ai pas de plus grande joie que celle d'apprendre que mes enfants marchent dans la vérité.

v. 1-4. Nous n'avons pas besoin de revenir sur les phrases qui se sont aussi trouvées dans la précédente épître. Nous ferons seulement remarquer que *la vérité* de Gaïus, à laquelle les frères rendent témoignage, est proprement la disposition qui l'anime envers la vérité (l'Évangile) ; c'est une tournure très-elliptique, que nous aurions pu rendre simplement par la fidélité, si nous n'avions craint de décolorer le style de l'auteur qui fait un usage si fréquent et si varié d'un terme qu'il fallait conserver pour cette raison même. Du reste, le mot est expliqué par la phrase qui suit immédiatement. La salutation porte sur la prospérité physique et domestique, que l'auteur souhaite à Gaïus égale à sa santé spirituelle, laquelle lui a été attestée par des témoins compétents. Quant à ces derniers, nous apprenons quelque chose de plus sur leur compte par les lignes suivantes.

5 Mon bien-aimé, tu agis fidèlement, quoi que tu fasses pour les frères, qui de plus sont étrangers. Ils ont rendu témoignage à ta charité en présence de l'assemblée, et tu feras bien de les assister en vue de leur voyage, d'une manière digne de Dieu. Car c'est pour le Nom qu'ils se sont mis en route, renonçant à prendre quelque chose des païens. C'est donc à nous à accueillir de pareils hommes, afin de travailler avec eux pour la vérité.

v. 5-8. On voit clairement qu'il s'agit là de certains missionnaires, lesquels avaient passé naguère dans le lieu de résidence de Gaïus, et y avaient reçu l'hospitalité. L'auteur le loue de cette conduite, et le prie d'en agir de même envers eux quand ils repasseront prochainement. Un missionnaire est caractérisé comme un homme qui travaille pour la vérité, c'est-à-dire pour la propagation de l'Évangile. Ceux qui viennent en aide à ces apôtres, de quelque manière que ce soit, coopèrent à leur sainte œuvre. Il est encore dit d'eux qu'ils sont en voyage pour le *Nom*, expression elliptique et, si l'on veut, sacramentelle, les chrétiens seuls sachant ce qu'ils veulent dire en s'en servant. Car il s'agit bien du nom de Christ. Les copistes qui n'ont pas compris cela, ont mis : *son* nom, pour le rapporter à Dieu, nommé auparavant. C'est absolument la même manière de parler comme quand on dit : le *chemin*, pour désigner le seul vrai chemin, celui qui est indiqué par l'Évangile, la religion chrétienne (Act. IX, 2; XIX, 9, etc.). A défaut d'autres moyens suffisants pour le voyage, il fallait bien avoir recours à l'hospitalité ; les chrétiens pouvaient bien avoir des connaissances et des amis parmi leurs anciens coreligionnaires, mais ils préfèrent s'adresser à leurs nouveaux frères, bien qu'ils ne les connaissent que d'aujourd'hui.

9 J'ai écrit quelques mots à l'église, mais Diotréphès, qui affecte d'être leur chef, n'accepte rien de nous. C'est pourquoi, quand je viendrai, je signalerai sa manière d'agir, en ce qu'il déblatère contre nous en méchants propos, et non content de cela, non seulement il ne fait aucun accueil aux frères lui-même, mais il empêche ceux qui y seraient disposés et les expulse de l'église. 11 Mon bien-aimé, n'imite pas le mal, mais le bien. Celui qui fait le bien est de Dieu, celui qui fait le mal n'a pas vu Dieu. Pour ce qui est de Démétrius, tout le monde, et la vérité elle-même, lui rend témoignage. Et nous aussi nous lui rendons témoignage, et vous savez que notre témoignage est véridique.

v. 9-12. Ici il y a autant d'énigmes que de lignes. Il est question de deux individus absolument inconnus, et la manière dont il est parlé d'eux ne nous édifie ni sur les circonstances auxquelles il est fait allusion, ni sur les rapports dans lesquels l'auteur a pu se trouver avec les personnes.

A quelle église dit-il avoir écrit? C'est peut-être celle à laquelle appartenait Gaïus; en tout cas, c'est celle où Diotréphès jouait son rôle. Mais comment s'expliquer qu'un membre de l'église, quelque influent qu'on le suppose, ait pu en expulser d'autres, uniquement parce qu'ils auraient exercé l'hospitalité envers des missionnaires? Quelle peut avoir été l'église qui souffrait cela, et qui permettait à son chef de *déblatérer* contre un apôtre ou un autre personnage de considération? Tout ce que nous y voyons, c'est que les procédés de Gaïus (v. 5 suiv.) étaient non seulement corrects et louables, mais qu'ils avaient pu lui attirer de sérieux désagréments dans son entourage même. (Pour les phrases *être de Dieu*, *voir Dieu*, voyez 1 Jean III, 6-10.)

Quant à Démétrius, on peut hasarder la conjecture qu'il était chargé de porter la présente lettre à Gaïus; mais tout aussi bien il peut avoir été simplement un associé de celui-ci dans l'œuvre en question. La première combinaison nous sourit davantage, l'écrivain lui-même s'empressant de le recommander par son témoignage et rappelant à son correspondant qu'il n'avait pas l'habitude de le formuler à la légère. Il est donc probable que ce Démétrius était peu ou point connu dans la sphère de Gaïus. Mais on est embarrassé de dire ce que signifie un témoignage rendu par la *vérité elle-même*. L'auteur a-t-il entendu parler de Christ, ou du saint-Esprit (Jean XV, 26, 27)? ou bien veut-il ajouter le témoignage des faits à celui de la parole humaine?

[13] J'avais beaucoup de choses à t'écrire, mais je ne veux pas t'écrire avec l'encre et la plume. J'espère te voir tantôt, et nous pourrons nous parler de vive voix. Que la paix soit avec toi! Les amis te saluent. Salue les amis, chacun en particulier.

v. 13-15. Comp. 2 Jean 12.

LITTÉRATURE

J. D. Schulze. Der schriftstellerische Charakter und Werth des Johannes. Gött., 1806.

J. A. L. Wegscheider. Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium Johannis. Gött., 1806.

A. W. P. Mœller. De genii et indolis Ev. Johannis priorumque evangeliorum ratione rite definienda. Vrat., 1816.

T. A. Seyffarth. Beitrag zur Specialcharakteristik der johanneischen Schriften. L., 1823.

J. Paré. De Ioannis evangelio non prorsus dissimili prioribus evangeliis nec ob dissimilitudinem repudiando. Traj., 1828.

* B. Gerhauser. Einleitung in das Ev. Johannis. Kempten, 1831.

F. C. Baur. Ueber die Composition und den Charakter des joh. Evangeliums. (Tüb. Jahrb., 1844.)

H. Merz. Zur johanneischen Frage. (Würtb. Studien, 1844.)

A. Schwegler. Nachapostolisches Zeitalter, T. II.

Die Arbeiten der Tübinger Schnle über die joh. Frage. (Allg. Lit. Ztg., 1846, II, p. 673 flgd.)

Hauff. Ueber die Composition und den Charakter des joh. Evangeliums. (Studien und Kr., 1846, II.)

F. Bleek. Beiträge zur Evangelienkritik. B., 1846.

C. E. Luthardt. De compositione ev. Joannei. Nor., 1852.

F. C. Baur. Die johanneische Frage und ihre neueste Beantwortung. (Tüb. Jahrb., 1854.)

C. Weizsæcker. Beiträge zur Charakteristik des joh. Evangeliums. (Jahrb. f. deutsche Theol., 1859, IV.)

A. Hilgenfeld. Das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtige Auffassung (in seiner Z.-S., 1859).

A. Stap. Origines du Christianisme. 1864.

C. Weizsæcker. Untersuchungen über die ev. Geschichte und ihre Quellen. 1864.

L. A. Sabatier. Essai sur les sources de la vie de Jésus. 1866.

J. J. v. Oosterzee. Das Johannes-Evangelium. 1867.

C. Wittichen. Der geschichtliche Charakter des Ev. Johannis. Elb., 1868.

R. F. Grau. Ueber das eigenthümliche Wesen des joh. Evangeliums. 1867.

H. J. Holtzmann. Das schriftstellerische Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern. (Hilgenf. Z.-S., 1869.)

F. v. Uechtritz. Studien eines Laien über den Ursprung und die Bedeutung des Ev. Johannis. Goth., 1876.

J. F. Pfitzenmeyer. Aperçu des controverses sur l'authenticité du quatrième évangile. Str., 1847.

(E. F. Vogel.) Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. S. l., 1801. 2 t.

F. W. Schlecker. Versuch einer Widerlegung der Einwürfe wider die Echtheit des Ev. Joh. Rost., 1802.

G. Cr. Horst. Lässt sich die Echtheit des Ev. Johannes aus hinlänglichen Gründen bezweifeln? (Henke's Museum, I.)

F. G. Süsskind. Beitrag zur Vertheidigung der Echtheit des Ev. Joh. (Flatt's Magazin, IX, XI.)

Lh. Bertholdt. Verosimilia de origine Ev. Joh. 1805.

A. F. G. Glaser. De Joanne apostolo evangelii quod nomen eius præ se fert vero autore. Helmst., 1806.

G. H. Griethuysen. Pro evangelii Joannei authentia. Hard., 1806.

Cph. F. Ammon. Docetur Joannem evangelii autorem ab editore libri fuisse diversum. Erl., 1811.

H. Ch. Ballenstedt. Philo und Johannes. Gött., 1812.

C. Tph. Bretschneider. Probabilia de ev. et epp. Joannis origine et indole. L., 1820.

H. A. Schott. Examinantur dubitationes Bretschneideri contra authentiam ev. Jo. Jen., 1820.

C. W. Stein. Authentia ev. Jo. vindicata. Brand., 1822.

A. Gl. Calmberg. De antiquissimis patrum pro ev. Jo. testimoniis. Hamb., 1822.

J. T. Hemsen. Die Authentie der Schriften des Evangelisten Johannes. Schlesw., 1823.

Lh. Usteri. Evangelium Joannis genuinum esse ostenditur. Tur., 1823.

M. Weber. Authentia ultimi capitis et totius evangelii Joannis vindicata. Hal., 1823.

F. G. Crome. Probabilia haud probabilia oder Widerlegung von Bretschneider's Zweifeln. L., 1824.

Bj. Froster. Animadversiones ad Bretschneideri probabilia. Hels., 1829.

C. V. Hauff. Die Authentie und der hohe Werth des Ev. Johannis. Nb., 1831.

Br. Bauer. Kritik der ev. Geschichte des Johannes. Brem., 1840.

E. C. J. Lützelberger. Die kirchliche Tradition über den Ap. Johannes und s. Schriften. L., 1840.

Alex. Schweizer. Das Ev. Joh. nach seinem Werth und seiner Bedeutung kritisch untersucht. L., 1841.

J. H. A. Ebrard. Das Ev. Joh. und die neuste Hypothese über seine Entstehung. Zür., 1845.

Ed. Zeller. Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Ev. (Tüb. Jahrb., 1845, 1847.)

Ariste Viguié. Authenticité de l'év. de S. Jean. Mont., 1848.

F. C. Baur. Das Ev. Joh. und die Passahfeier des zweiten Jahrhunderts. (Tüb. Jahrb., 1848, 1857.)

Ad. Hilgenfeld. Der Pascha-Streit und das Ev. Joh. (ebend., 1849.)

C. L. Weitzel. Das Selbstzeugniss des vierten Evangelisten über seine Person. (Studien, 1849.)

Alph. Gras. L'authenticité de l'év. selon S. Jean démontrée par les témoignages du second siècle. Mont., 1851.

A. Niermeyer. Echtheit der joh. Schriften. Haag, 1852.

* G. C. Mayer. Die Echtheit des Ev. Joh. Schaffh., 1854.

C. F. T. Schneider. Die Echtheit des Ev. Joh. nach den äusseren Zeugnissen. B., 1854.

Alf. Hocédé. L'authenticité de l'év. de Jean prouvée par les témoignages des hérétiques du second siècle. Toul., 1854.

A. Kayser. L'école de Tubingue et l'év. selon S. Jean. (Revue, XII, XIII.)

C. Busken-Huet. De l'authenticité des écrits johanniques. (ibid.)

ALB. RÉVILLE. Le quatrième évangile et la controverse pascale. (ibid., XIII.)

JQ. ABT. La controverse pascale et l'évangile de S. Jean. Mont., 1860.

J. T. TOBLER. Ueber den Ursprung des vierten Ev. (Jen. Z.-S., 1860.)

J. H. SCHOLTEN. Étude historique et critique sur le quatrième évangile (en holl. Leid., 1864, traduit dans la Revue de Str., 1864 suiv.)

F. BLEEK. Étude critique sur l'év. selon S. Jean (trad. dans le Bulletin théol., T. II).

O. THENIUS. Das Evangelium der Evangelien. L., 1865.

E. H. RAYROUX. De l'authenticité du quatrième évangile d'après les témoignages du second siècle. Toul., 1865.

CH. J. RIGGENBACH. Die Zeugnisse für das Ev. Joh. neu untersucht. Basel, 1866.

THO. GRASSART. Authenticité de l'év. de Jean d'après les témoignages du second siècle. Toul., 1866.

L. A. SABATIER. Joannis ev. sæculo secundo ineunte iam in ecclesia adfuisse demonstratur. Tol., 1866.

F. GODET. Compte rendu des discussions récentes relatives aux témoignages ecclésiastiques sur le quatrième év. (Bulletin théol., VII.)

E. SCHMIDTBORN. Ueber die Authentie des Joh. Ev. Wiesb., 1873.

C. LEUSCHNER. Das Ev. Joh. und seine neuesten Widersacher. H., 1873.

CH. E. LUTHARDT. Der joh. Ursprung des vierten Ev. L., 1874.

WILIB. BEYSCHLAG. Zur joh. Frage. Goth., 1876.

E. NYEGAARD. Essai sur les critères externes de l'authenticité du quatrième évangile. Gen., 1876.

J. G. OVERBECK. Neue Versuche über das Ev. Joh. Gera, 1784.

G. C. STORR. Ueber den Zweck der ev. Geschichte und der Briefe Johannis. Tüb., 1786.

H. E. G. PAULUS. De consilio Joanni ap. proposito in scribendis suis ev. commentariis. (Introd. sel. capp.)

T. PH. CH. KAISER. De apologeticis ev. Jo. consiliis authentiam eius commonstrantibus. Erl., 1821.

P. EM. BAILLIF. Du but de l'év. de S. Jean. Str., 1849.

FDD. RANKE. Plan und Bau des joh. Ev. B., 1854.

* ABERLE. Ueber den Zweck des joh. Ev. (Quart. S., 1861.)

P. DOUMECQ. Sur l'intégrité de l'év. selon S. Jean. Mont., 1836.

J. P. Em. Boursaus. De l'historicité des discours contenus dans l'év. selon S. Jean. Toul, 1866.

H. Meyer. Les discours du quatrième évangile sont-ils des discours historiques de Jésus? La Rochelle, 1872.

Commentaires[1] sur le Nouveau Testament de De Wette, Meyer, Olshausen.

J. W. B. Russwurm. Johannes der Donnerer. Stendal, 1806.

Ph. Breitenstein. Das Ev. Joh. übersetzt und erläutert. Marb., 1813.

C. C. Tittmann. Meletemata sacra in ev. Joannis. L., 1816.

*F. G. Mayer. Beiträge zur Erklärung des Ev. Johannis. Linz., 1820.

Ch. Gf. F. Lücke. Commentar über die Schriften des Johannes. Bonn (1820). 2te Aufl. 1833. 3 t.

*M. Wirth. Das Ev. Johannis erläutert. Ulm, 1829.

*H. Klee. Commentar über das Ev. nach Johannes. Mainz, 1829.

A. Tholuck. Commentar zu dem Ev. Johannis. 5te Aufl. Hamb., 1837.

G. Ch. R. Matthæi. Auslegung des Ev. Johannis. Gött., 1837.

L. F. O. Baumgarten-Crusius. Theol. Auslegung der joh. Schriften. Jen., 1843.

*Adalb. Maier. Commentar über das Ev. Johannis. Carlsr., 1843. 2 t.

Ch. E. Luthardt. Das Ev. Johannis nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt. Nb., 1852. 2 t.

E. W. Hengstenberg. Das Ev. des h. Johannes. B., 1861. 3 t.

H. Ewald. Die joh. Schriften übersetzt und erklärt. Gött., 1861. 2 t.

B. B. Brückner. Kurze Erklärung des Ev. und der Briefe Johannis. L., 1863. (5e éd. du commentaire de De Wette.)

W. Bæumlein. Commentar über das Ev. des Johannes. Stuttg., 1863.

(Astié.) Explication de l'év. selon S. Jean. Gen., 1863.

F. Godet. Commentaire sur l'év. de S. Jean. P., 1864. 2 t. 2e édit. 1876. 3 t.

E. A. Borger. De ev. Joannis cum cæteris comparato. Hag., 1816.

F. W. Rettberg. An Ioannes in exhibenda J. C. natura reliquis scripturis repugnet. Gœtt., 1826.

C. F. C. Reinecke. De ev. Joannis cum evv. synopticis conciliato. Hann., 1827.

[1] Nous ne citons que ceux qui ont paru depuis le commencement de notre siècle.

F. F. Fleck. De imagine Christi joannea et synoptica. L., 1831.

Ed. Delon. Le récit de S. Jean dans ses rapports avec la narration synoptique. Toul., 1868.

H. Holtzmann. Das schriftstellerische Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern. (Hilgenf. Z.-S., 1869.)

J. F. Krause. Vindiciæ capitis ultimi Ev. Jo. Vit., 1793.

J. C. L. Handschke. De authentia C. XXI ev. joannei. L., 1818.

M. Weber. Authentia ultimi capitis et totius evangelii joannei vindicata. Hal., 1823.

H. A. Schott. De origine et indole ultimi capitis ev. joannei. Jen., 1825.

Jac. Simon. Ev. Joannis capitis ultimi authentia vindicata. Arg., 1831.

Jod. H. Redding. De authentia capitis ultimi ev. Joannis. Gron., 1833.

H. L. Scheffer. Examen exégétique et critique du 21e chap. de l'évangile selon S. Jean. Str., 1839.

Fr. Vermeil. Étude sur le 21e chap. de l'év. selon S. Jean. Str., 1861.

LES ÉPITRES[1].

F. C. Baur. Die johanneischen Briefe. (Tüb. Jhrb., 1848.)

Ad. Hilgenfeld. Die johanneischen Briefe. (ebend., 1855.)

S. F. Nath. Morus. Prælectiones in tres Jo. epp. L., 1786.

E. F. C. Oertel. Johannis drei Briefe hebraismenfrei übersetzt und philosophisch erklärt. Frkf., 1795.

H. E. G. Paulus. Die drei Lehrbriefe des Johannes übersetzt und erläutert. Hdlb., 1829.

J. E. F. Sander. Commentar zu den Briefen Johannis. Elb., 1851.

F. Düsterdiek. Die drei johanneischen Briefe mit einem theologischen Commentar. Gött., 1852. 2 t.

W. C. L. Ziegler. Der erste Br. Johannis ein Sendschreiben an eine bestimmte Gemeinde. (Henke, Mag., T. V.)

C. F. Wunder. Utrum prima Jo. epistola cœtui e Judæis et Judæochristianis mixto scripta sit? Witt., 1799.

[1] Voyez aussi la littérature sur les Épîtres catholiques en général.

M. WEBER. Authentia ep. Jo. primæ vindicata. Hal., 1823.

F. H. KERN. De primæ Jo. epistolæ consilio. Tub., 1830.

C. L. W. GRIMM. Ueber den ersten Brief des Johannes und sein Verhältniss zum vierten Evangelium. (Studien, 1847, 1849).

D. ERDMANN. Primæ Joannis ep. argumentum nexus et consilium. B., 1855.

F. C. BAUR. Das Verhältniss des ersten joh. Briefs zum joh. Evangelium. (Tüb. Jahrb., 1857.)

C. E. LUTHARDT. De primæ Jo. epistolæ compositione. L., 1860.

G. T. STRICKER. Introduction analytique à la première ép. de St. Jean. Str., 1862.

IMM. STOCKMEYER. Die Structur des ersten Joh. Briefs. Basel, 1873.

C. C. FLATT. Variæ de antichristis et pseudoprophetis in prima Jo. epistola notatis sententiæ. Tub., 1809.

J. S. SEMLER. Paraphrasis in primam ep. Joannis. Riga, 1792.

C. RICKLI. Johannis erster Brief erklärt. Luc., 1828.

Er. HAUPT. Der erste Brief des Johannes, ein Beitrag zur biblischen Theologie. Colb., 1869.

R. ROTHE. Der erste Brief Johannis praktisch erklärt. Witt., 1878.

J. J. RAMBONNET. De secunda ep. Joannea. Traj., 1818.

C. KLUG. De authentia ep. secundæ Ioannis. Tub., 1823.

P. L. GACHON. Authenticité de la seconde et de la troisième ép. de Jean. Mont., 1851.

J. C. M. LAURENT. Wer war die Kyria im 2ten Bf. Johannis? (Z.-S. f. luth. Theol., 1865.)

W. C. CŒNEN. Ueber Verfasser und Empfänger des zweiten und dritten Br. Johannis. (Hilgenfeld's Z.-S., 1872.)

TABLE DES MATIÈRES

Strasbourg, imprimerie de J. H. Ed. Heitz.